LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2671depa

ISSN 1016-9857

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY NOV 23 1996

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
José Duque

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Wim Dierckxsens • Frei Betto

Edición Gráfica
Carlos Aguilar

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Victimización y "salud" del capitalismo Experiencias brasileñas 1
Zelmar Antônio Guiotto
• Las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil 15
Faustino Teixeira
• Los muertos en el sótano del Occidente: La metafísica de la inhumanidad y nuestra respuesta 24
Franz J. Hinkelammert

VICTIMIZACION Y "SALUD" DEL CAPITALISMO EXPERIENCIAS BRASILEÑAS

Zelmar Antônio Guiotto *

Introducción

¿Cómo un país de 8.547.403, 5 kilómetros cuadrados, con una población de 151 millones de consumidores, gobernado por un intelectual, Fernando Henrique Cardoso —quien dice que el Brasil "ya no es un país subdesarrollado. Es un país injusto"—, puede en todas las épocas de su

* Teólogo brasileño, participante en el Seminario para Investigadores Invitados del DEI de 1996.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1996

Nº 67

SETIEMBRE OCTUBRE

historia presentar un determinado crecimiento económico y multiplicar la pobreza? ¿Quiénes son los beneficiados con este crecimientos? ¿A quiénes está dirigido el proyecto nacional que el Gobierno actual pone en marcha? ¿Quién se interesará por la multiplicación acelerada de la pobreza? ¿Será posible pensar un nuevo paradigma donde el mercado no se impone como absoluto? Inquietudes, diría un algún liberal, nada más que inquietudes, pues si la pobreza prospera es porque las reglas del mercado no fueron suficientemente utilizadas. Así piensa el ultra-liberal Friedman cuando afirma que "el error que cometió México fue en la política monetaria". Y que, hasta hoy, no existió un sistema que haya beneficiado tanto a los "seres comunes" como el capitalista:

> ...y no hay un sistema que haya sido más efectivo en mejorar el bienestar de la gente común que el capitalismo, los mercados y la propiedad privada [1].

¿Cómo desmitificar este sistema en el imaginario colectivo? ¿Cómo mostrar su voracidad y necesidad de víctimas?

En su *Documento de Introducción al Programa de Gobierno,* Cardoso señala que "en apenas treinta años, entre 1950 y 1980, la economía brasileña creció de forma extraordinaria...". Pero, mirando las calles y periferias de nuestras ciudades vemos el retrato inverso de esa alegría del crecimiento, la pobreza en que vive el pueblo brasileño es, igualmente, fuera de lo común. ¿Cómo, entonces, entender lo que se habla de crecimiento de una economía? ¿O la economía es hecha de sueños —sueños burgueses— e individualismos exacerbados? ¿O como dice el economista brasileño Antônio Delfim Netto, "la economía ha sido desde su origen una 'ciencia' imperialista", descrita por las cabezas de una élite que mira apenas el interés propio? ¿Por qué los métodos de medir el crecimiento solamente suman a los que ya están incluidos en el mercado? ¿Cómo se puede vender la idea de que el capitalismo brasileño es de salud confiable, cuando vemos a simple vista la pobreza circulando por las avenidas y calles alegremente iluminadas de nuestras ciudades, metrópolis y megápolis? ¿Cómo, entonces, aprender a pensar diferente y apuntar a las heridas alimentadas y criadas a diario por un capitalismo que continúa exigiendo víctimas para sobrevivir? ¿Cómo incluir a todos en esta elección que hace el mercado de incluir apenas a los candidatos que poseen una tarjeta de crédito Visa o Master Card, y que dicen que el *Big Mac* no es sólo merienda, sino una manera de medir las oscilaciones del dólar, la "hamburguereconomía"?

No es que vaya aquí a responder estas preguntas. Voy, sí, a hacer más preguntas y a caminar por la realidad brasileña, muy rápidamente, para que veamos ¿hasta dónde es "saludable" el capitalismo brasileño con su sumisión a los ajustes estructurales del Fondo Monetario Internacional (FMI) y su deseo de hacer parte, a cualquier costo, del Primer Mundo? ¿Cómo hacer de un país "que ya no es subdesarrollado, sino injusto", un país con mayor justicia social, con una redistribución equitativa de las rentas, donde, como dice Franz Hinkelammert: quepan todos?

1. Factores económicos en una economía que crece para pocos frente a choques sucesivos

La economía brasileña siempre tuvo características diferentes a las de los demás países de América Latina. Primero, por su tamaño continental, y segundo, por su compleja estructura social, cultural y política. Quizá, el hecho de no haber sido colonizados por los españoles y el que no hablemos castellano haya contribuido (habría que analizarlo) a que no seamos noticia, ni materia de estudio, ni leídos en nuestra lengua en la mayor parte de América. Y del mundo ni se diga [2].

El Brasil presentó en todas las épocas de su historia un determinado "crecimiento" económico para una élite que vive en torno del poder de la República y que contó siempre con dinero extranjero para sus inversiones. Ya en 1960, en el Gobierno que ideó Brasilia, el presidente Juscelino Kubitschek recurre al FMI que concede un préstamo de US$ 47,7 millones. Ya seguíamos entonces, al menos en el discurso, el modelo cepalino [3], que buscaba un crecimiento interno a partir de la construcción de una industria fuerte y desarrollada en la busca de una independencia financiera y tecnológica mediante el dominio del sector de producción de bienes de capital, y nos planteábamos la discusión de una economía innovadora desde la periferia.

Contrariando lo que declaró el escritor inglés Mathew Arnold de que "no acontecen milagros", en los años setenta comienza lo que se llama el "milagro económico brasileño", donde el crecimiento acontecía para una clase de empresarios que gravitaban alrededor del Estado. En realidad, nunca hubo un "milagro" para el pueblo, sino pedidos de sacrificios [4].

---

[1] Entrevista concedida por el gurú del neoliberalismo, el economista Milton Friedman, al semanario de información y análisis *Proceso* (México) 22. I. 1996, págs. 26s.

[2] Veamos cómo hasta los escritores brasileños tienen dificultades para ser traducidos a otros idiomas: "...casi el 80% de las traducciones de mis libros son hechos —¡imaginen!— a partir de la versión inglesa. Los editores alegan que es difícil encontrar un traductor del portugués. De esta manera, si algún escritor brasileño quisiera ser leído por editores de todos los países del mundo, tendrá que ser publicado antes en los Estados Unidos, para sólo después tener la oportunidad de ver su trabajo debidamente valorado. El problema no se resume en esto. La 'traducción triangular' (venida de una lengua diferente de la original) termina amenazando la propia identidad de la obra. Como todos los libros en el mercado estadounidense pasan por una rigurosa labor de edición, el original pierde muchas veces algunas de sus características". Paulo Coelho (escritor), en *O Globo* (Rio de Janeiro), 18. IV. 1996, pág. 7. Podríamos decir que el dominio imperial estadounidense alcanza las fronteras de la lengua e impone su idioma como matriz.

[3] CEPAL: Comisión Económica para América Latina, organismo de las Naciones Unidas creado en 1948, con sede en Santiago de Chile. Sobre ella, ver el capítulo II de Jung Mo Sung, *Economía, tema ausente en la Teología de la Liberación*. San José, DEI, 1994. También, Fernando H. Cardoso, "La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea de desarrollo", en *Revista de la CEPAL* (Santiago de Chile), 2º semestre de 1977.

[4] "El 'milagro brasileño', desmitificado ante el pueblo que no tiene esperanza en él; resulta, por otro lado, que no favorece a los necesitados,

Los años ochenta, llamados la "década perdida" [5], fueron intensos en luchas populares para mejorar la vida: los sindicatos pugnaban por salarios menos explotadores; los agricultores por la valoración de sus productos; batallas por la reforma agraria; movilizaciones populares pro-Constituyente; fortalecimiento de los partidos de izquierda; defensa de los derechos humanos con gran intensidad.

Al entrar en los años noventa, la crisis se agravó y las luchas de masas para mejorar la calidad de vida fueron cosa del pasado. Hoy, cada brasileño trata de defenderse de la mejor manera posible, siendo el mercado informal el que acumula el mayor número de trabajadores. En esta década de los noventa fue implantado lo que se bautizó como un Nuevo Modelo Económico, después de varias políticas de choque [6].

En julio de 1994, el Brasil realiza con el Plan Real su décimo cambio de moneda. En esta época la inflación del país era la más alta del continente, con un acumulado de un 825,7% en siete meses. Con el Plan Real la inflación cae bruscamente y en el mes de octubre no alcanza ni el 3%. Desde entonces Brasil vive una cierta estabilidad monetaria, pues el Plan encontró condiciones más favorables que los anteriores [7]. En efecto, éste comenzó con una reserva cambiaria de US$40 billones, lo que le permitió al Gobierno intervenir en el mercado y forzar la caída de la tasa de cambio y controlarlo en el caso de haber movimientos especulativos. Las cifras del crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) presentadas por el Gobierno en 1994 fueron de 5,7%, que es una de las mayores tasas registradas desde 1986 [8].

Así es que todo el crecimiento económico —muy valorado por el Gobierno frente a los otros países del hemisferio— presentó siempre un crecimiento grande de la pobreza, el cual no aparece en los discursos que Fernando Henrique Cardoso hace en red de televisión y radio. En ellos Cardoso dice que el Plan Real, que él eligió, es el huevo de Colón para solucionar los problemas del Brasil, con lo que induce al pueblo a creer en "milagros", y para llegar a realizarlo pide religiosamente sacrificios y el apoyo del FMI —una especie de nuevo dios del Olimpo— que nos colocará en una eficiente economía de mercado, donde por cierto nuestro aliento tercermundista será utilizado para oxigenar las economías imperialistas. Como recompensa recibiremos la etiqueta ISO/9000 de país globalizado.

Otro asunto que ocupa a los diarios es el nivel de reservas internacionales [9] que posee el Brasil, y que muestra que fue una palanca en el combate contra la inflación durante la implantación del Plan Real, el que hasta ahora se apoya en estas divisas y en las altas tasas de cambio [10] para el equilibrio de la economía del país y la administración del mismo Plan.

1.1. Una unidad geopolítica con distintos "brasiles"

Este "gigante adormecido en cuna espléndida", como dice la letra del Himno Nacional, se perfila entre los cinco

---

siendo más bien una maldición para aquellos que sin pedirlo fueron sacrificados en favor suyo. En las cercanías del 'milagro' aumentó el empobrecimiento relativo y absoluto del pueblo. La concentración de la renta alcanzó niveles que expresan sobre todo el verdadero sentido de la política económica del Gobierno". Declaración de los Obispos del Nordeste-Brasil, en *Selección de artículos y documentos*. Lima, Oficina Nacional de Educación Católica, 1974, pág. 88.

[5] Hay una prolongada crisis en América Latina y el Caribe, la cual es calificada por la CEPAL como la "década perdida". Esta crisis es ocasionada por la pérdida de espacios en la lucha por los mercados y por la adaptación a una economía que cambia con mucha rapidez. Ver Gert Rosenthal, "América Latina y el Caribe: bases de una agenda de desarrollo para los años noventa", en *Pensamiento Iberoamericano* No. 19 (Enero-junio, 1991), págs. 51-64; Rodolfo Ghioldi (coord.), *El "modelo" brasileño*. Buenos Aires, Ed. Centro de Estudios, 1972; João-Paulo Gomes, *Las entrañas del milagro brasileño*. Buenos Aires, Actualidad, 1976.

[6] "Los objetivos, mecanismos de políticas y metas de ese programa constan de la 'Carta de Intenciones del FMI' y del 'Memorando Técnico de Entendimiento' acordados con el Fondo. Los *objetivos* declarados son: promover una reducción gradual, pero sustentada, de la inflación; fortalecer el ahorro; recuperar el crédito público; intensificar las reformas con vistas a estimular el crecimiento económico sustentado, a mediano plazo, en el contexto de una adecuada balanza de pagos". Sector de la Pastoral Social de la CNBB, en *SEDOC* (Petrópolis), Julio-agosto 1992, pág. 98.
Históricamente, en 1960 el gobierno de Juscelino Kubitschek hizo un Plan de Metas con el lema cincuenta años en cinco. El objetivo era proporcionar un gran desarrollo al país por medio de la industrialización acelerada, empujada por las ensambladoras de vehículos. En 1970 se inició el período llamado "milagro económico", marcado por la industrialización acelerada y el crecimiento de las exportaciones. En la década de los ochenta empezó la redemocratización del país, en tanto que en la economía los choques se hicieron constantes. En 1986, el Plan Larida dio origen al Plan Cruzado. En noviembre de 1986 tuvimos el Plan Cruzado 2. En junio de 1987, el Plan Bresser. En enero de 1989, el Nuevo Cruzado, en una economía bautizada de "frijoles con arroz" por el entonces ministro de hacienda, Mailson da Nóbrega. En marzo de 1990, con el presidente Fernando Collor de Mello, el Plan Brasil Nuevo. En enero de 1991, el Plan Collor 2. En diciembre de 1993, en el gobierno de Itamar Franco fue anunciado el Plan Real por el ministro Fernando Henrique Cardoso. El 1º de julio de 1994 fue prmulgado el Plan Real, con la creación de la nueva moneda: el real. El 1º de enero de 1995, Cardoso tomó posesión después de haber sido electo en 1994 en la primera ronda, apoyado en el éxito del Plan Real que redujo la inflación. Ver Ghioldi (coord.), *op. cit.*

[7] Para el mago de la economía, el carioca Mário Henrique Simonsen, el Plan Real "es el Cruzado sin las poluciones del Cruzado. Fueron tres las poluciones: el congelamiento de precios, el disparo de los salarios y en tercer lugar, el descalabro monetario y fiscal", en *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro), Cuaderno Especial, 3. III. 1996, pág. 10.

[8] La revista *Veja* del 17. I. 1996 presenta el boletín del Brasil que compara el año 1994 con 1995. El PIB (en billones de dólares), que en 1994 era de US$531, saltó en 1995 a US$552, y el PIB per capita (en reales) de R$3.452 a R$3.542... No obstante, la deuda interna (en billones de dólares) pasó de US$62 a US$109.

[9] "En octubre de 1994 las reservas sumaban más de US$40 billones, representando la mayor masa de divisas almacenadas por el país". *Almanaque Abril 1995*. Editora Abril, 1995, pág. 134.

[10] Una de las críticas más recientes y fuertes del Plan Real fue la del economista estadounidense Rudiger Dornbusch, del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), quien pronosticó el colapso del peso mexicano en 1994. "Según Dornbusch, en sus esfuerzos para combatir la inflación, Brasil y México exageraron al usar una fuerte divisa respaldada por volátiles entradas de capitales extranjeros. 'El problema es la supervalorización de la moneda, un presupuesto desequilibrado y enormes tasas de interés. Los países en general mueren por causa de esto y el Brasil no ha hecho caso'... Sin embargo, Dornbusch insiste en que el real enfrenta la posibilidad de un colapso estremecedor, no obstante no puede pronosticar cuando sucederá. 'Eso es lo más difícil de prever', indica. 'Un año o dos. O podría tener suerte y esquivarse por completo'". *La Nación -The Wall Street Journal Americas* (San José), 4. VI. 1996, pág. 28A.

mayores del mundo. Geográficamente está compuesto de 26 Estados y un Distrito Federal, muestra una cara brasileña de unidad, y fuera de sus fronteras vende una imagen de un único Brasil democrático y libre, de un nuevo Brasil, como habló el presidente Cardoso con ocasión de su discurso [11] cuando visitó a Ernesto Zedillo, presidente de México:

> Un Brasil plenamente democrático y libre, con la economía estabilizada y en crecimiento, abierto al mundo y comprometido con las reformas estructurales [podríamos leer "ajustes estructurales del FMI"] que habrán de sustentar ese amplio proceso de cambio cualitativo de nuestro desarrollo y de inserción más provechosa en la economía mundial.

Ese es un Brasil para una clase privilegiada que viste lino y seda y usa *griffes* internacionales, porque las marcas brasileñas huelen a tercermundismo, y usan carros importados porque los nacionales son carretas, como las llamó el depuesto por *impeachment* ex presidente de la República, Fernando Collor de Mello.

Pero el presidente Cardoso fue más lejos y enfatizó el modelo de ciudadanía brasileña al que se aspira:

> Un Brasil que se construye en torno de la noción de que, sin ciudadanía, no hay soberanía, ni estabilidad política, ni crecimiento económico sustentado, ni siquiera capacidad competitiva de la economía.

Ese es el mismo Brasil, donde la ciudadanía es ejercida por aquellos que están alimentados, como dicen los italianos: rostros rosados y gordos, por aquellos que se sirven en los *Carrefours* de la vida brasileña y frecuentan las redes internacionales de *fast food* (Pizzas Hut, Burger King, McDonald's) [12], que crecen como césped en todos los países del mundo. ¿Cómo hablar de ciudadanía donde existe una población de 35 millones de hambrientos, de excluidos del sistema matemático de la economía? Este es uno de los dos brasiles. Vamos a intentar, sin llegar a detalles exhaustivos, redescubrir lo que está siendo encubierto por toda una política económica nacional: los dos brasiles que están vivos.

Usamos como análisis la dualidad, incluso después de haber caído la bipolaridad Estados Unidos y Rusia, para dejar un nuevo Imperio —o, como afirmó Fukuyama, que llegamos al final de la historia, en una grosera deformación del pensamiento hegeliano y poniendo en el podio, como único victorioso, al capitalismo y al mercado como un Dios que promete la felicidad y el paraíso para quien siga al pie de la letra sus leyes de victimización y sacrificialismo—.

¿Por qué resucitar la dualidad en un mundo donde todo parece caminar hacia una unidad? ¿Por qué hablar de dos brasiles, si esta expresión fue usada en 1959 por J. Lambert [13]? ¿Existirán otros brasiles debajo de la bandera verde-amarillo? ¿Por qué aparece en el nivel nacional y en el mundo internacional sólo el Brasil en crecimiento y de "inserción en la economía mundial"?

Porque en un mundo que sigue una única racionalidad, la del mercado, debemos mostrar que hay una tentativa de esconder la pobreza que continúa creciendo amenazantemente en el mundo y, por consiguiente, en el Brasil de los dos brasiles.

Hace poco tiempo se contaba popularmente una pequeña historia (que para algunos puede sonar como discriminadora, pero que retrata en tono de chiste los dos brasiles) que partía de una pregunta: ¿Por qué el nordestino tiene la cabeza chata? Y la respuesta: Porque desde que nace, la madre nordestina golpea en la cabeza del hijo y dice: Cuando crezcas irás a São Paulo [14]. Percibimos aquí que el Brasil del Norte y el Brasil del Sur son dos realidades diferentes que conviven en un espacio geográfico denominado Nación brasileña,

> ...donde la azada, el tractor y la máquina industrial y el computador, más que simbolizar la existencia de formas de producción de las tres ondas de la historia de la humanidad, determinan casi que tres civilizaciones que conviven en el mismo espacio político brasileño, con profundas e inaceptables diferencias sociales [15].

El norte es pobre y el sur es rico. Esto está enraizado en el imaginario del pueblo brasileño y andando por el Brasil, cualquier ser viviente lo podrá constatar sin necesitad de usar datos estadísticos [16]. Pero hoy, podríamos abandonar esta dualidad norte-sur como lenguaje de antaño, y servirnos de la misma dualidad con otro lenguaje, más moderno, más actualizado: el Brasil de los excluidos y el Brasil de los incluidos (o excluidores).

---

[11] *Folha de São Paulo*, 20. II. 1996, Cuademo 1, pág. 4.

[12] "La cadena de comidas rápidas estadounidense McDonald's planea abrir un nuevo restaurante cada cinco días en Brasil, con lo cual aumentará el total de negocios a trescientos para fines de año, informó el diario *Gazeta Mercantil*. El director de la franquicia de McDonald's en Brasil dijo que la cadena invertiría US$60 millones para lograr su objetivo, informó el diario. Agregó que según los planes actuales, McDonald's tendrá setecientos cincuenta restaurantes en el país para el año 2000". *La Nación*, 7. VI. 1996, pág. 25A.

[13] "J. Lambert ha desarrollado este tema: *Os dois brasils*. Rio de Janeiro, 1959. Lo retoma en *Amérique latine. Structures sociales et institutions politiques*. Paris, 1968". Citado por el belga Michel Schooyans, *¿Brasil potencia?* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978, pág. 144.

[14] São Paulo es el corazón industrial del Brasil y prácticamente fue construido con la migración de la mano de obra nordestina. Hace poco tiempo, en una celebración dominical en la catedral de São Paulo, llena de fieles, el arzobispo metropolitano monseñor Paulo Evaristo Arns pidió que los nordestinos presentes en la celebración levantasen el brazo. Pues bien, se oscureció la catedral. Los brazos levantados eran tantos que la luz de la catedral se opacó. Y la mayoría de estos migrantes viven en la periferia de São Paulo, donde la pobreza en los últimos años tuvo un crecimiento del 20%. Hoy, esta mano de obra sin calificación, utilizada en la construcción civil, sufre una marginación sin precedentes en la historia brasileña.

[15] Discurso del Presidente de la República a aprendices de la Escuela Superior de Guerra (ESG), en *Gazeta Mercantil*, 27. VI. 1995, pág. A-8.

[16] "Y yo quería reafirmar que este dinamismo de la economía del Nordeste no basta, porque él no se traduce en la mejoría de vida del ciudadano, sobre todo de los más pobres. Y ahí los indicadores realmente, yo diría, en verdad causan pavor. Si la expectativa de vida aquí es de 65 años, en el Brasil es de 70 años. Si la población alfabetizada en el Sudeste es del 88%, en el Nordeste es del 66%. Y el Nordeste abriga la mitad de la población indigente de todo el Brasil". Discurso del Presidente de la República en la 38a. Reunión Extraordinaria del Consejo Deliberativo de la Sudene, en Recife. *Folha de São Paulo*, 20. V. 1995, Cuademo 1, pág. 10.

El Brasil de los incluidos es el Brasil del que hablamos en el apartado uno, formado por una clase abastecida que vive en mansiones, que la revista *Veja* [17] llamó en un reportaje de finales del año pasado "Los templos de la nueva riqueza", y que frecuentan las catedrales del consumo con una devoción como para irritar a cualquier Dios del cristianismo que promete el paraíso en un mundo idealizado y *post-mortis*. Este Brasil ya descubrió el "paraíso cristiano" aquí y ahora, y no hay necesidad de imaginar otro paraíso donde no habrá lágrimas ni llanto.

El Brasil de los excluidos es aquel que no aparece en los discursos del presidente de la República, ya en el plano interno o cuando viaja al exterior (en su primer año de mandato hizo 16 viajes al exterior, ¿una competencia con Juan Pablo II, quizá?).

¿Necesitamos fijar una fecha para no perdernos en divagaciones y ver cuándo y cómo aumentó este proceso de victimización en el Brasil de los excluidos?

Vamos a los años setenta, los años del "milagro brasileño" donde se produjo un *boom* económico y "la economía más que se duplicó", en el decir de Paul Singer [18]. En este período vamos a oír la célebre frase del entonces ministro de economía, el liberal y miembro del club de los *Chicago Boys:* "El pastel tiene primero que crecer para entonces poder distribuirlo". Pues el crecimiento del pastel ocurrió y fue bonito, y para algunos hasta se salió del molde, sin embargo nunca fue distribuido. Hubo en esta época unas figuras producidas por caricaturistas donde aparecía un gato, un felino gordo, mirando el pastel crecido y lamiéndose los labios. Y fue lo que aconteció. El pueblo nunca vio ni experimentó siquiera un pedazo de este pastel, de este crecimiento. ¿Dónde está el pastel? El gato se lo comió. Hoy, los economistas del gobierno, sumados al coro de las élites, afirman que es preciso estabilizar para después dividir.

En este período, dice el profesor universitario Marco Aurélio Garcia [19], es que se inicia una gran victimación de la población brasileña y millares de personas trabajan por un plato de comida y engrosan las filas del Brasil de los excluidos.

En las décadas de los ochenta y los noventa el proceso de empobrecimiento se acelera y llega a la miseria, conformando un ejército de hombres y mujeres para la economía informal.

> Una investigación hecha por el Sebrae, en 1989, con vendedores ambulantes y artesanos en cuatro capitales (Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo y Brasilia) muestra que el 75% de los empleados en la economía informal presta servicios a empresas sin tener registro de funcionario. Se calcula que los negocios de la economía informal suman el 40% del PIB. Para el 71% de los empresarios investigados por el Sebrae en 1994, el sector informal está creciendo. Entre los factores que vuelven o mantienen una empresa informal, según la investigación, están: el peso de los impuestos y las tasas (63%), los costos sociales y laborales (15%) y la burocracia (10%) [20].

Nunca los empresarios van a decir que la causa principal del crecimiento de esta economía informal es patrocinada por los satánicos "reajustes estructurales" impuestos por la política liberal que asola todos los países latinoamericanos.

En la actualidad, con el surgimiento y discusiones académicas del modelo neoliberal, que Helio Gallardo [21] dice que

> ...no es solamente un modelo económico (equilibrio macroeconómico, desregulación, privatización, apertura exterior). Es un referente de una toda nueva sociedad,

el cual está siendo implantado en América Latina y por consiguiente en el Brasil, oímos y leemos no pocas veces la representación del Estado como un paquidermo, un elefante que de tan grande no se puede mover, o como alguna especie de dinosaurio (no es por nada que ha surgido en este final de siglo el filme el Parque de los Dinosauros *(Jurassic Park)* creado en Estados Unidos) que todo lo devora y entonces necesita ser eliminado o reducido a un "Estado mínimo". Otra imagen del Estado que usa el sociólogo alemán Robert Kurz [22] es la de un "Goliat corpulento", en tanto el economista y teólogo del DEI, Franz Hinkelammert [23], va a hablar sabiamente de un "antiestatismo metafísico frente al desarrollo del Estado".

---

[17] Reportaje de David Friedlander, "Los templos de la nueva riqueza". "Muestra de los millonarios de los años noventa surgen en todo el país mansiones que sorprenden por la exageración en el precio, el tamaño y el lujo... En Belo Horizonte, el empresario de vestidos Armando Gaudêncio, de la confección Divina Decadencia, mora en una casa con una pirámide de vidrio en el techo y una Bati-caverna cavada en la roca del subsuelo para estacionar sus carros. ¡Una locura! En Goiânia, la familia Sebba, que hizo fortuna con la fabricación y venta de material de construcción, erigió en un terreno de 17.000 metros cuadrados cinco mansiones, en una de las cuales las pilas y los grifos de los baños están forrados en oro. Mansiones como ésas son la nueva fascinación de los ricos brasileños de los años noventa. Por todo el país están surgiendo palacetes de dimensiones fabulosas que cuestan tres, cuatro y hasta seis millones de dólares —precios que rivalizan con los de las mansiones de los millonarios estadounidenses de la Florida".*Veja, 20.* XII. 1995, pág. 68.

[18] "Este período de crecimiento extraordinario abarca del 68 hasta el 76: ocho o nueve años en los cuales la economía más que se duplicó. En el caso de São Paulo, probablemente, se triplicó. Fue un período comparativamente corto. Creció mucho la industria tecnológicamente más sofisticada, pero también crecieron de manera notable los servicios: educación, salud, transporte, comunicación, etc. Y se registró un enriquecimiento evidente y bastante concentrado... Yo diría que ese enorme crecimiento benefició apenas al 25% de la población de São Paulo, y en el Brasil el porcentaje fue menor. Sin embargo, en São Paulo hubo un grupo que alcanzó en efecto un nivel similar al de cualquier país desarrollado, con la gran ventaja de contar con una población muy pobre dispuesta a emplearse en los servicios domésticos". Hamecker, *op. cit.*, pág. 22.

[19] "Durante la dictadura militar se produjo una gran degradación de la vida en las ciudades, lo que provocó el incremento del número de barriadas marginales y la caída brutal de los servicios públicos como educación, salud, saneamiento urbano, vivienda y transporte". *Idem.*

[20] *Almanaque Abril 1995, op. cit.*, pág. 136.

[21] Helio Gallardo, *Elementos para una comprensión de los procesos de cambio en América Latina* (para discusión). San José, DEI, mimeo, febrero de 1996, traducción del autor.

[22] Robert Kurz, "Para além do Estado e mercado", en *Folha de São Paulo*, 3. XII. 1995, Cuaderno Más, págs. 5-14.

[23] Franz Hinkelammert, "Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del Estado y los problemas de auto-regulación del mercado", en *Pasos* No. 33 (Enero-febrero, 1991), pág. 8.

¿Por qué ahora la cuestión del neoliberalismo y el Estado? ¿Qué tiene esto que ver con el Brasil de los excluidos? Sí, tiene mucho sentido descubrir el camino que el neoliberalismo diseñó para el Estado y mostrar que la reducción de éste es para incrementar la concentración de las ganancias y que el Estado mínimo está eliminando partidas de su presupuesto anual que eran destinadas a los servicios de la población: salud, educación, vivienda... y privatizando su patrimonio, como vimos anteriormente, dejando el mercado como regulador máximo de la calidad de vida de la población.

Este rediseñamiento del Estado, con su retirada del sector social que deja al mercado como ser total que jamás integrará al pobre sino que lo eliminará, como ya lo hace y nos dice Patricio Aylwin [24]:

> ...estudios de las Naciones Unidas señalan que en nuestro mundo de progreso y abundancia, a finales del segundo milenio de la Era Cristiana 1,1 billón de personas, casi un quinto de la población humana, viven en condición de gran pobreza, en el nivel de la simple subsistencia, y gran parte de ellas duermen con hambre todas las noches. En nuestra América Latina y en el Caribe esa situación afecta a cerca de doscientos millones de personas, casi la mitad de la población del área.

En el Brasil, en el inicio de 1993 el IPEA (Instituto de Investigaciones Económicas Aplicadas) mostró que 9,2 millones de familias, o 31,6 millones de personas, pasaban hambre. Surgió entonces, por iniciativa de la sociedad civil, la campaña popularizada como Campaña contra el Hambre, encabezada por el sociólogo Herbet José de Souza, o Betinho [25]. La campaña llevó el nombre oficial de Acción de la Ciudadanía contra la Miseria y por la Vida, y tenía como objetivo alertar a los gobernantes y élites nacionales sobre la violación de uno de los derechos básicos de la ciudadanía garantizados por la Constitución: el derecho a la vida.

En contrapartida, el gobierno creó la llamada Comunidad Solidaria [26], que es el principal programa social del gobierno de Fernando Henrique Cardoso. Su consejo es presidido por la primera dama, Ruth Cardoso. En un reciente artículo, después de su dimisión como consejero de la Comunidad Solidaria, Herbet de Souza critica duramente al gobierno:

> Fernando Henrique Cardoso se eligió mostrando una mano con cinco dedos "sociales" (salud, educación, habitación, infraestructura y empleo). No obstante la verdad es que la miseria o continúa o aumenta, y ninguna acción eficaz es realizada para erradicarla y restablecer la dignidad y la calidad de vida del país... La cuestión de la miseria fue registrada, sin embargo no fue transformada en prioridad absoluta. Si existe un "plan real" para lo económico, no hay un plan real para lo social... Existe dinero para las prioridades financieras y macroeconómicas, pero no existen recursos para las prioridades sociales... Si hubiese una decisión real de acabar con la miseria sería simple, si bien tendría que ser radical... En fin, nuestras élites son suicidas a mediano y largo plazo... el gobierno brasileño, que tiene hoy una moneda fuerte y un pueblo en la miseria [27].

Los nuevos excluidos, los desempleados, pueden tener origen en el proceso de globalización de la economía que

> ...es la victoria final del imperialismo de la teoría económica. Es la hegemonía de un cierto "racionalismo" economicista sobre todas las otras visiones del mundo [28].

La crisis del desempleo es mundial [29].

> El número de desempleados en el Gran São Paulo llegó a 1,238 millones en marzo, el mayor del Plan Real. Según una investigación de la Fundación Seade en asociación con el Dieese, en marzo perdieron el empleo cien mil personas, cerca del 15% de la población económicamente activa de la región. También en Rio de Janeiro el desempleo continúa tomando aliento, según datos de la Federación de las Industrias (Firjan) del Estado: en marzo, 551.837 personas trabajaron en la industria fluminense, el más bajo nivel de empleo de los últimos siete años [30].

Diego Jorge Bussh, director-presidente de la São Paulo Alparagatas, dice:

> ...nuestro sector textil, entre 1990 y 1995, presentó una caída violenta en el empleo. Hace cuatro años empleábamos ochocientas mil personas, y hoy, cuatrocientas mil [31].

Para algunos, la globalización de la economía incrementó el índice de desempleo en el país, mientras que la

---

[24] Patricio Aylwin, "Dar aos homens o sentido da vida", en *Gazeta Mercantil*, 21. III. 1996, pág. A-4. Aylwin, quien fue presidente de Chile entre 1990 y 1994, preside la Corporación Justicia y Democracia.

[25] Herbet José de Souza es conocido en todo el Brasil como el Betinho. También participa de la lucha contra el SIDA (en 1986, por una transfusión de sangre, fue contaminado por el HIV). Es director ejecutivo del IBASE (Instituto Brasileño de Análisis Social y Económico) y ex-miembro del Consejo de la Comunidad Solidaria (en mayo de 1996 rompió con ésta. Cf. el reportaje de la *Folha de São Paulo:* "Betinho deixa Comunidade Solidária" del 3. V. 1996, págs. 1-5. "Ayer por la tarde, el anuncio de la convocación de la entrevista colectiva en la cual Betinho anunciaría el rompimiento con la Comunidad Solidaria, llegó a Brasilia por intermedio de periodistas y cayó como una bomba").

[26] El programa Comunidad Solidaria fue creado en enero de 1995, y busca atender el área social más carente de la población: la pobreza y el hambre. No posee un presupuesto propio. Está vinculado directamente a la Presidencia de la República.

[27] Herbert de Souza, "Simples e radical", en *Folha de São Paulo*, 5. V. 1996, Cuaderno 1, pág. 3.

[28] Antônio Delfim Netto, "Globalização: a vitória do economismo", en *Gazeta Mercantil*, 26-28. IV. 1996, Cuaderno Fin de Semana, pág. 3.

[29] "En todo el mundo existen 125 millones de desempleados y 625 millones de subempleados. España y Argentina intentaron resolver el problema con la reducción de responsabilidades laborales y contratos temporales, sin éxito. La tasa de desempleo en Argentina subió del 6%, en 1992, al 18% al final del año pasado. En España, la tasa aumentó del 7% a mediados de la década de los ochenta, cuando se inició la flexibilización, al 16% en 1995". *Jornal da Cidadania* (IBASE, Rio de Janeiro), No. 36 (16-30. IV. 1996), pág. 7.

[30] *O Globo*, 23. IV. 1996, pág. 8. "Desempleos en las capitales, fuente IBGE: São Paulo, 7,65%; Recife, 7,28%; Porto Alegre, 6,61%; Salvador, 6,40%; Belo Horizonte, 5,32%". *Folha de São Paulo*, 3. V. 1996, Cuaderno 2, pág. 1.

[31] Cf. "O Brasil e os empresários", en *Gazeta Mercantil*, 21. III. 1996, pág. 1.

opinión del periódico *O Globo* [32], en la discusión del tema: ¿La globalización genera desempleo?, es que ésta origina "la expansión del mercado de trabajo y la de la presión por una mejoría en el patrón formativo de nuestro empleado". Por su parte, la profesora de la Escuela de Servicio Social de la Universidad Federal de Rio de Janeiro, Ana Izabel de Carvalho Pelegrino, opina: "Ese fenómeno viene afectando todas las regiones del planeta en todas las dimensiones de la vida social, inclusive la cuestión del empleo". Finalmente, para el director de la ONU, Rubens Ricupero,

> ...la desocupación estructural que golpea los países industrializados no se debe a la mundialización de la economía sino a políticas económicas que frenaron el crecimiento económico en los últimos veinte años [33].

Así podemos tener una noción de este Brasil hecho de varios brasiles que canta en su Himno Nacional, compuesto en abril de 1831:

> De la tierra más hermosa
> Tus risueños, lindos campos tienen más flores;
> Nuestros bosques tienen más vida,
> Nuestra vida en tu seno más amores.

Esos dos brasiles, ¿hacia dónde van? ¿Cuáles serán las tendencias para un nuevo escenario? Después de ver algunos datos sobre lo social, lo político y lo religioso, intentaremos vislumbrar algunas pistas en estas brumas que no tienen nada de poesía ni de "más amores".

2. Una clase social opulenta que vive inundada en vino y "caviar" y que no contribuye a las arcas públicas

Con el crecimiento y salud del capitalismo se desarrolla en el Brasil una clase social opulenta y derrochadora. El Brasil es un país donde la concentración de la riqueza y la reparticion de la renta exhibe un cuadro calamitoso, y en el cual los opulentos se quedan con la mayor parte de la renta nacional. En opinión de Kraychete, "esta situación resulta de un proceso sucesivo de reconcentración de la renta ocurrido a lo largo de las tres últimas décadas" [34].

No se puede olvidar la gran concentración de la tierra (oligarquía rural) en manos de pocos, que son la clase terrateniente brasileña, que vive lujosamente de la especulación de la tierra [35] y es la que menos contribuye a las arcas públicas [36] y, en consecuencia, la que más resiste a la reforma agraria, pues forma parte de la clase política que ejerce el poder.

Otra clase que usufructa de los privilegios del poder y que crece junto con la salud del capitalismo es la clase industrial que se extiende a la industria extractiva mineral, automovilística, siderúrgica, fundición, electrodomésticos, papel y celulosa, sector farmacéutico, sector del calzado [37], textil y vestuario, cemento, etc., siendo que muchos sectores, como los de la siderurgia, fertilizantes, petroquímicos, han sufrido un salvaje proceso de privatizaciones, en un acomodo servil a los "planes de ajuste" impuestos por el FMI, y trasladan sus activos a una clase social que nunca fue pobre [38].

---

[32] *O Globo*, 8. IV. 1996, pág. 6.

[33] Cf. *El Financiero* (San José), 1-7. IV. 1996, pág. 25.

[34] Gabriel Kraychete, "O impacto da política neoliberal na economia e na sociedade brasileira", en *Revista do CEAS* (Salvador da Bahia), Noviembre-diciembre 1992, pág. 31. Donde él dice además: "Entre el inicio y el fin de los años ochenta, los 10% más ricos de la población se apoderaron de una parcela mayor de la renta nacional. En 1981 acaparaban el 46,6% de la renta; en 1989 se apropiaron de más de la mitad de la renta nacional: 53,2%. En 1989 el segmento correspondiente al 1% más rico de la población abarcaba, sólo, el 17,2% de la renta nacional, porcentaje superior del apropiado por los 50% más pobres, que se quedaban apenas con el 10% de la renta".

[35] Según un reportaje de la revista *Veja*, "el Brasil explota apenas un séptimo de la tierra que tiene para sembrar. Con 371 millones de hectáreas (área total), el área cultivada llega a 52 millones de hectáreas, que corresponde apenas al 14% del área total". El reportaje también afirma que "pocos tienen mucha tierra, muchos tienen casi nada", y proporciona los siguientes datos estadísticos: "El 1% de los propietarios detentan el 44% de las propiedades rurales, mientras que el 53% de los propietarios poseen el 2,6% de las propiedades rurales". Existe por lo tanto una posesión vergonzosamente concentrada, pero además, "la cuenta se invierte en la producción: los propietarios con más de mil hectáreas producen el 11% de la producción de alimentos; los propietarios con menos de diez hectáreas producen el 16% de los alimentos". Y, agrega: "Incluso teniendo menos del 3% de la tierra, son los pequeños propietarios los que producen cerca del 28% del frijol y de las aves y el 20% de los huevos y del arroz que se consumen en el país". *Veja*, 24. IV. 1996, págs. 41s.

[36] Así escribe Rodrigo Franca Taves: "En el Brasil, sólo los pequeños propietarios de tierra pagan el Impuesto Territorial Rural (ITR). Beneficiados por la omisión de la Renta Federal, los grandes hacendados llegan a defraudar hasta el 99% del impuesto que ellos mismos admiten deber en las declaraciones anuales... con tanta defraudación, el ITR en el Brasil se ha convertido en un impuesto de mentirillas. Si el gobierno brasileño obtuviese con él cerca del 3% de la renta tributaria total del país —como ocurre en países como Estados Unidos, Canadá, Francia e Italia— solamente el año pasado podría haber recaudado R$2,5 billones. Al contrario de eso, recaudó apenas R$113 millones, lo que aun así representó un récord en relación a los años anteriores". *O Globo*, 15. IV. 1996, pág. 16.
"La evasión fiscal en el Brasil es enorme, como revela un informe de la Renta Federal. En un universo de 36.000 contribuyentes con patrimonio igual o superior a US$1 millón, cerca de 5.000 no presentan declaración de renta, casi 7.000 se declaran exentos del pago del impuesto y 42 simplemente declaran no haber recibido ningún rendimiento". Gabriel Kraychete, "O Plano Real e os 'exemplos' mexicano e argentino", en *Revista do CEAS*, Julio-agosto 1995, pág. 33.

[37] El Brasil se convirtió en el tercer mayor productor de calzado y en el segundo exportador mundial de calzado de cuero, pero sufre en la actualidad la gran competencia del calzado proveniente de China, que llega al mercado por un precio irrisorio.

[38] Unicamente "la industria automovilística tiene metas ambiciosas para el año 2000, cuando proyecta producir dos millones de vehículos, vender 1.500.000 unidades en el mercado interno, exportar 500 mil vehículos, y ocupar la sexta o la séptima posición en el *ranking* mundial de productores". Luís Vergniaud, "A economia brasileira e suas perspectivas", en *APEÇAO* (Rio de Janeiro) XXXII (1994), pág. 22.
En cuanto a las privatizaciones, entre 1991 y 1993, fueron privatizadas ocho empresas del sector siderúrgico: *Usiminas* (24. X. 1991), adquirida por el Consorcio Bozano Simonsen; *Cosinor* (14. XI. 1991), adquirida por el Grupo Gerdau; *Aços Finos Piratini* (14. II. 1992), adquirida por el mismo grupo; *CST-1º leilão* (16. VII. 1992), adquirida por el Consorcio Bozano Simonsen; *CST-2º leilão* (23. VII. 1992), adquirida por el mismo consorcio; *Acesita* (23. X. 1992), adquirida por Previ, Sistel y Banco Safra; *CSN* (2. X. 1992), adquirida por el Banco Bamerindus, Bradesco, Itaú y el

Los comerciantes, un sector no productivo de la economía, forma un sector numeroso que se expande con un alto grado de ocultamiento del Impuesto de Circulación de Mercancía (ICM). Hay gobiernos, como el del Estado de Rio Grande do Sul, que hace propaganda en los medios de comunicación para educar al consumidor que exija la factura fiscal al efectuar una compra y así aumentar la recaudación de tributos [39].

Existe, sin duda, una sector social en el territorio brasileño que vive muy bien, y para ilustrarlo basta con que nos demos un paseo por los aeropuertos nacionales y quedaremos admirados de cómo tantos, con tanto equipaje, consiguen viajar por avión en un país en el que hay millones de personas que viven bajo la línea de pobreza. Otro paseo curioso es por los *shoppings*, donde el brillo del capitalismo ofusca los ojos del consumidor y de aquellos que son contados por el sistema como "vivos" porque pueden consumir. La opulencia de este sector social es una agresión a veces silenciosa pero siempre obscena en la sociedad brasileña que va engordando y reconcentrando la riqueza, sin querer darse cuenta que camina hacia un bloqueamiento que podría ser un suicidio. Una clase social que hace parte del poder político con toda su voracidad de dilapidar los recursos públicos en beneficio personal y familiar.

3. Un poder político autocrático, administrado por un intelectual y que gobierna a través de MP, donde los partidos son débiles para embestir contra la línea dura de la política neoliberal del Gobierno

La organización política brasileña, regida por una Constitución promulgada en 1988, la séptima desde el Grito de Ipiranga, pasa por un proceso de reformas que son aprobadas con el apoyo del Congreso y significarán para la clase opulenta en el poder más inversiones. Sigue al pie de la letra el modelo neoliberal. Sin embargo, el intelectual presidente Fernando Henrique Cardoso niega la etiqueta de "neoliberal" concedida por los adversarios y adopta la etiqueta de "neo-social" para definirse [40].

Nunca el Brasil fue gobernado por un intelectual con un pasado de izquierda reconocido por todas las agrupaciones partidarias, como posee el actual mandatario de la nación. Cardoso fue electo en la primera ronda en 1994, dejando al candidato de la izquierda, Luiz Inácio Lula da Silva, para una próxima contienda, quizá 1998. Fue una disputa por el poder entre un intelectual y un tornero-mecánico, o parodiando el lenguaje crítico de H. Gallardo, una lucha entre clases y fuerzas sociales que se personifican y se muestran como una

> ...reducción del campo político a una acción de los individuos o singularidades excepcionales (las "personas famosas") lo que normalmente está asociado con una concepción de la Historia equivalente: los Héroes hacen la historia buena y los Depravados y Corruptos la historia mala [41].

En todo caso, el intelectual prevaleció sobre el tornero-mecánico, en un país donde la pobreza clama. Dice Frei Betto:

> Es en ese contexto que se explica la aparición de liderazgos políticos nítidamente populares, comprometidos con la transformación de la sociedad brasileña, entre los cuales Lula se destaca como la figura más representativa [42].

He aquí una pregunta para los cientistas políticos: ¿cómo puede suceder que en un país donde la pobreza "danza" la música macabra de la exclusión, un candidato con bases populares no consigue vencer en una lucha electoral para la presidencia de la República? ¿Dónde está el agujero de la bala? ¿Será que la racionalidad de nuestras teorías alcanza el imaginario de la pobreza?

Ya en el balance del primer año de gobierno, el presidente Cardoso mostraba cuál era su catecismo: el neoliberalismo [43], destruyendo esperanzas que provenían de la

---

Grupo Vicuinha y Docenave; *Cosipa* (23. X. 1992), adquirida por Anqilla y Brastubo; *Açominas* (10. IX. 1993), adquirida por Cia. Min. Part. Industrial. En el sector de los fertilizantes, en el mismo período fueron cinco las empresas privatizadas. En el sector petroquímico, por su parte, fue donde ocurrió el mayor número de privatizaciones: quince. Cf. *Almanaque Abril 1995, op. cit.*, pág. 135).

[39] Para saber cuánto se expande el comercio o cómo el sector de los comerciantes está con buena salud, muchas veces se utilizan datos, por ejemplo, sobre la utilización del sistema de ventas a plazos, que aplica una tasa de interés excesiva, o de las veces que un usuario de tarjeta de crédito utiliza su tarjeta para cerrar un negocio. Aquí también se percibe que sólo un determinado grupo de quienes poseen bienes es el que va a contar.

[40] "Veo con frecuencia referencias a un concepto, que ni llega a ser concepto, neoliberalismo. Por qué no hablan de una política neo-social que es lo que estamos haciendo... Neoliberal es un concepto de quien no tiene imaginación. De quien no ve la realidad, y copia. Es el mimetismo". Palabras del discurso del presidente F. H. Cardoso realizado en el Palácio do Planalto el 26. VIII. 1995, y transcrito por la *Folha de São Paulo*, 26. VIII., 95, págs. 1-5.

[41] Helio Gallardo, *Elementos de política en América Latina*. San José, DEI, 1989 (2a. ed.), pág. 12. Ver también lo dicho por Aloísio Mercadente, economista y candidato a la vicepresidencia de Lula (Partido de los Trabajadores) en las elecciones de 1994: "El balance de las elecciones de octubre de 1994 exige una discusión cuidadosa, que no haremos ahora. Sin embargo queríamos destacar que Fernando Henrique Cardoso fue electo con el 36% de los votos; el 31% del pueblo votó a otros candidatos, especialmente a Lula, y el 33% no votó por ninguno. Cardoso venció en las elecciones por la fuerza de la alianza que constituyó, pero sobre todo por el impacto del Plan Real... El Plan Real no tiene, no obstante, apenas un objetivo político e inmediato. El es parte fundamental de la estrategia de ajuste neoliberal, como ocurre en los demás países del continente". Curso de Verão IX, *Movimentos populares e neoliberalismo: para além da resistência*. São Paulo, Editora Paulus, 1995, pág. 21.

[42] Frei Betto, *Lula. Biografía política de um operário*. São Paulo, Estação Liberdade, 1989 (4a. ed.), págs. 13s.

[43] Veamos lo que escribió un cientista político y profesor titular de la UFRJ: "Por otra parte, no fueron pocos los que, como yo, aún continuamos

historia de este personero que ahora ocupaba el más alto puesto de mandatario de la Nación, y "olvidaba" todo lo que escribiera.

El Brasil, hoy, continúa siendo gobernado por las "medidas provisorias" que el gobierno Cardoso llamara "dictadura benigna". Pero, a final de cuentas, ¿qué es una medida provisoria? Por la Constitución de 1988, ella es criada en el Poder Ejecutivo con fuerza de ley. Cuando el Ejecutivo quiere echar a andar un proyecto, crea la medida provisoria, con fuerza de ley, la cual pasa a regir desde el momento en que es divulgada. Después, ésta es enviada al Congreso para ser aprobada. No existe restricción de temas. Basta que el tema sugiera urgencia y relevancia para que se la emita [44].

Las élites nacionales siempre dominaron el escenario político nacional y sus alianzas pueden tener las connotaciones más extrañas para mantenerse en el poder. En la actualidad, la alianza PSDB y PFL ocupa el Ejecutivo. El presidente Cardoso salió de las filas del PSDB, un partido que se denomina social-demócrata; esta es la razón por la que el presidente no acepta la etiqueta de neoliberal pero sí la de neo-social. No obstante, Cardoso abandonó muy pronto los postulados de la social-democracia y se entregó de cuerpo y alma al liberalismo de mercado.

Sobre la social-democracia y su trayectoria histórica, es bueno recordar lo que resume Perry Anderson:

> Antiguamente, en los años de la fundación de la Segunda Internacional, ella se dedicaba al derrumbe del capitalismo. Después, pasó a perseguir reformas parciales como etapas graduales para el socialismo. Finalmente, concordó con la asistencia social y el pleno empleo en el capitalismo. Si ella ahora acepta disminuir una y abandona el otro, ¿en qué tipo de movimiento se transformará? [45].

Hoy, en el Brasil, ya podemos dar una respuesta: se transforma en liberalismo que exalta la adecuación al Consenso de Washington [46], aunque quiera aparecer diferente a los ojos del país. Y también alaba las milagrosas inversiones de capitales extranjeros, para que el Plan Real no muestre síntomas de "fracasomanía". Así estaremos cual Internet ligado a la globalización, que en el decir de Coutinho es el nuevo y elegante nombre de la dependencia.

Siguiendo el proceso político brasileño en términos de partidos políticos, podemos percibir que en un país donde el 33% de la población no posee título de elector (para votar el ciudadano tiene que estar debidamente inscrito, y el título de elector es un comprobante), eso significa que ese porcentaje de la población deja de influir en la política nacional. Muestra también la debilidad de los partidos políticos de cuño social para crear una ideología donde se pueda acrisolar ideas para provocar alternancias de sectores y proyectos en la administración central de la nación [47]. Otro dato que nos deja atónitos es del gran número de electores inscritos que se niegan a participar del proceso democrático del país. Veamos lo que ocurrió en las elecciones de 1994:

---

votando por Lula y militando en la oposición al neoliberalismo, pero conociendo el pasado de Fernando Henrique Cardoso, participamos en algo de esa esperanza, aunque con una dosis mayor de escepticismo. Infelizmente, un año después de la toma de posesión, tal esperanza se reveló ilusoria. El gobiemo de Fernando Henrique viene aplicando, sin la más leve oscilación, una clara política neoliberal, quizá más radical y ciertamente más consecuente que aquella propuesta y llevada a cabo por Collor. El Estado continuó puesto al servicio de los intereses privados (concesiones a los "ruralistas", casos Económico y Nacional, privatizaciones salvajes, etc.) y ninguna medida seria fue tomada para, por lo menos, minimizar el enorme déficit de ciudadanía que nos fue legado. Como en todas partes, el neoliberalismo reveló también aquí su objetivo mayor: la privatización de las ganancias y la socialización de las pérdidas. Con Fernando Henrique, el Brasil continúa manifestando su perversa faz lampedusiana: todo en apariencia se transformó para que todo pudiese permanecer en esencia igual". Carlos Nelson Coutinho, "Os intelectuais e o governo", en *O Globo*, 9. IV. 1996, pág. 7.

[44] Según un reportaje de Cláudia Trevisan: "El Brasil vive una situación inusitada para un país que se pretende democrático: el Presidente de la República hace más leyes que los 503 diputados y 81 senadores que componen el Congreso Nacional". Y presenta un hecho: "el Congreso aprobó 131 leyes en 1994. En el mismo período el expresidente Itamar Franco editó 405 medidas provisionales". Y, citando al profesor de derecho constitucional de la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, Celso Bastos, dice: "Tenemos una medida que es más fuerte que todas las que son usadas en países democráticos". Todavía vemos la cantidad de medidas provisionales emitidas por los presidentes: Samey, 147; Collor, 160; Franco, 505; Cardoso, desde su toma de posesión hasta enero de 1995 ya había emitido 20. *Folha de São Paulo*, 22. I. 1995, págs. 1-6.
"El presidente Fernando Henrique Cardoso ya envió al Congreso 606 medidas provisionales, en promedio, una cada 19 horas". *O Globo*, 7. V. 1996, pág. 3. Ya existe un proyecto de ley complementaria para ser votado en el Senado que limita el uso de las medidas provisionales.

[45] Cita hecha por Andrew Glyn en "A Social Democracia e o pleno emprego", en *Política Externa* (São Paulo) No. 2 (Setiembre 1995), pág. 55.

[46] "El 'enfoque' de Washington de la crisis de América Latina se viene definiendo y solidificando a lo largo de los años ochenta. Recientemente, John Williamson (1990), un prominente economista del Institute for International Economics, escribió un artículo que sirvió de base para un seminario internacional y para la publicación de un libro, en el cual definió lo que llamó 'Consenso de Washington'... De acuerdo con el 'enfoque' de Washington las causas de la crisis latinoamericana son básicamente dos: 1) el excesivo crecimiento del Estado, traducido en proteccionismo (el modelo de sustitución de importaciones), exceso de regulación y empresas estatales ineficientes y excesivamente numerosas; 2) el populismo económico, definido por la incapacidad de controlar el déficit público y de mantener bajo control las demandas salariales, tanto en el sector privado como en el sector público". Luiz Carlos Bresser Pereira, "La crisis de América Latina. ¿Consenso de Washington o crisis fiscal?", en *Pensamiento Iberoamericano* (Editorial Sociedad Estatal, Madrid), Enero-junio 1991, pág. 15.

[47] Históricamente, los partidos nacionales surgieron al final de la Era Vargas y fueron reconocidos por la Constitución de 1946. En esta época se destacaban el PSD, la UDN y el PTB, este último creado por el entonces presidente Getulio Vargas, que reunía en un partido nacional a los trabajadores y sindicalistas. En 1965, con el golpe militar de 1964, los partidos políticos son extinguidos y se establece el bipartidismo: la ARENA (Alianza Renovadora Nacional) y el MDB (Movimiento Democrático Brasileño). En 1979 se produjo la extinción de la ARENA y del MDB y se estableció el pluripartidismo en el país. Un año antes (11. XII. 1978) el presidente del Sindicato de los Metalúrgicos de São Bernardo y Diadema (São Paulo), Lula (Luiz Inácio Lula da Silva), propuso a un grupo de sindicalistas la creación de un partido de la clase obrera. En enero de 1979, se realizó en Lins (São Paulo) el IX Congreso de los Metalúrgicos de São Paulo, donde se aprobó una moción que proponía la formación de un partido de trabajadores. Ya en febrero surge una carta de principios. En octubre de 1979, en un restaurante en São Paulo elaboran una declaración política y el 10. II. 1980 ocurre la fundación legal del Partido de los Trabajadores (PT). Pero sólo el 11. II. 1982, el PT obtiene el registro ante el Tribunal Electoral. Estos datos y muchos más pueden se encuentran en el excelente libro de Marta Hamecker, *El sueño era posible. Los orígenes del Partido de los Trabajadores de Brasil narrados por sus protagonistas*. La Habana, Editorial Cultura Popular, 1994.

> ...7,6% dejan el voto en blanco; 7,8% lo anulan y 17,7% no comparecen al local de votación en el primer turno. Estos números representan un aumento del 94% en relación a la contienda de 1989 [48].

Algunos cientistas políticos llaman a eso fragilidad de la democracia, y otros dicen también que las propuestas de la izquierda se fueron junto con el huracán que desarticuló el bloque de la Unión Soviética, y que, desanimada, esta izquierda no aglutina más a las masas con propuestas viables. Diría que aún está por hacerse un balance de las fuerzas políticas de la izquierda en el Brasil, lo mismo que de la correlación de fuerzas que existe en el área de las élites y que hoy se hallan insatisfechas con los ajustes económicos llevados a cabo por el neoliberalismo que galopa suelto en los campos brasileños.

Para concluir, podemos decir que el poder político siempre fue ejercido en el Brasil por una élite privilegiada con ligamentos internacionales que usufructa del poder en beneficio propio y lanza migajas al pueblo, como la historia del hombre rico y el pobre Lázaro, quien se alimentaba de las migajas que caían de la mesa de aquél [49]. O como habla en una de sus últimas entrevistas el sociólogo Florestan Fernandes (quien siempre dice "soy comunista") refiriéndose a la elección de Fernando Henrique Cardoso:

> ...estamos ante una oligarquía que nunca soltó el poder, que ejerció el poder en nombre de la democracia, pero de forma autocrática o dictatorial [50].

4. Una atomización de los sistemas religiosos en un mercado de bienes religiosos donde todos caben. Y una Iglesia hegemónica que comienza a tornarse insegura

Estamos viviendo en tiempos de proclamación del final de la Historia, del fin de las ideologías, del fin de los grandes sistemas, del fin del Estado, del fin de la modernidad... y de crisis económicas asociadas a crisis de paradigmas mientras no nos demos cuenta —como nos ilumina Franz Hinkelammert— que vivimos en tiempos de un único paradigma: el mercado. Existen opiniones más optimistas. Pablo Richard reitera: "No es una época de cambios, sino un cambio de época" [51]. Sin embargo, eso —no hace mucho tiempo— también se decía de la muerte de Dios y el "fin de las religiones", pero lo que vemos hoy en términos de religiosidad, en este final de siglo, es un florecimiento que desafía a cualquier estudioso de las religiones. Tanto en América Latina como en la cultura brasileña, y según dice Carlos Rodrigues Brandão cuando escribe sobre la religiosidad en el Brasil:

> Una primera mirada sobre el mapa del universo religioso brasileño nos revela cambios sorprendentes en comparación con el diseño que tenía treinta años atrás [52].

Luego, no se puede mirar los pueblos de América Latina sin percibir la gran influencia y los más diversos matices de religiosidades e iglesias que enriquecen sus culturas, y en este punto, el Brasil no hace diferencia. Existe hoy, sí, una discusión a nivel de las Iglesias Tradicionales (romana, luterana, anglicana) acerca del avance desproporcionado de religiones que proliferan en los barrios marginalizados y en las filas de la clase media, sin vínculo con las ramas históricas.

En todas las capas sociales brasileñas predomina la influencia de la Iglesia Católica, y como escribe el antropólogo Brandão:

> ...el catolicismo romano, y reconozcamos en él la religión demográficamente predominante, ejercido a través de una Iglesia todavía socialmente hegemónica y productora histórica de los más eficaces símbolos y significados de interpretación de la realidad y de la codificación de la conducta de las diferentes categorías de sujetos sociales [53].

Para mantenerse dentro de una unidad pluralista, esta religión posee un organismo central denominado Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (CNBB). Es un consejo de cúpula que muchos llaman el cuarto poder del país. Todos los años la CNBB lanza la campaña de la fraternidad, donde aborda un tema específico de la sociedad brasileña y organiza un libro sobre el tema, que sirve de manual para todas las comunidades de la Iglesia. El último tema fue Fraternidad y Política, en 1996 [54]. La Iglesia

---

[48] *Almanaque Abril 1995, op. cit.*, pág. 123.

[49] Ver Lc. 16,19-31.

[50] *Folha de São Paulo*, 22. I. 1995, págs. 1.18. Fernandes fue profesor del presidente Cardoso en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo.

[51] Pablo Richard, "¿Esperanza o caos? Fundamentos y alternativas para el siglo XXI", en *Senderos* (ITAC, San José), Enero-agosto 1995, pág. 7.

[52] Carlos Rodrigues Brandão, "Las cien caras del rostro de dios. Creencias y religiones en Brasil", en *Nueva Sociedad* (Caracas), Marzo-abril 1996, pág. 25.

[53] *Ibid.*, pág. 26. Ver también la pág: 27, donde él nos muestra un curioso cuadro del universo religioso brasileño en el que aparecen nominadas las religiones indígenas, mediúnicas y afro-brasileñas, el catolicismo (en el centro), las religiones evangélicas, las neo-religiones brasileñas y no brasileñas, y las religiones de minorías étnicas.

[54] Es interesante leer el llamamiento, dirigido a la clase empresarial, que un artículo de primera página de un periódico de circulación nacional hace para la campaña de fraternidad de 1996. El título del artículo es: "Iglesia asume discurso político", y comienza así: "Por primera vez en 33 años la Iglesia católica escoge un tema estrictamente político para su campaña anual de la fraternidad. Tradicionalmente lanzada por un discurso del Papa el Miércoles de Ceniza, que marca el inicio de la Cuaresma, la campaña de la fraternidad funciona como una especie de derrotero de la actividad religiosa de la Iglesia durante el año. La campaña 'Justicia y Paz se abrazaron' pretende orientar el comportamiento de los católicos en las elecciones municipales de octubre". El mismo artículo habla de que hubo dentro de la CNBB fiscalización en el abordaje de temas: "La división interna dentro de la Iglesia, no obstante, hizo que el folleto editado para marcar el lanzamiento de la campaña no traiga ninguna evaluación del gobierno del presidente Fernando Henrique Cardoso". César Felicio, *Gazeta Mercantil*, 22. II. 1996, pág. 1.

"Importantes textos, documentos y declaraciones de la CNBB contribuyeron en el reciente proceso de democratización política brasileña: Exigencias

Católica siempre apareció en la política, al menos rindiendo honras al poder con sus aparatos simbólicos purpúreos e incensando las constituciones de la República.

En 1995, el presidente Cardoso formuló una invitación para encontrarse con la presidencia de la CNBB, para un coloquio sobre el proceso de reforma agraria. En esa ocasión el episcopado presentó un documento sobre la situación de la tierra en el Brasil, donde pide una "reforma agraria descentralizada y participativa" [55]. La Iglesia estuvo siempre presente en los acontecimientos políticos del país, pues se mantuvo siempre al lado del poder, y un editorial de *Cadernos do CEAS* [56] lo confirma cuando dice:

> La presencia de la Iglesia en la política brasileña se confunde con la propia historia del Brasil. En esta tierra de la Santa Cruz, las sandalias de los evangelizadores siempre fueron al lado de las botas del colonizador. La convivencia con el poder fue inevitable y la *hoy querida independencia aún carece de efectiva realización.*

Podemos ver también que el lenguaje religioso traspasa los discursos políticos. El ejemplo más evidente es cuando un candidato a cualquier cargo de elección presenta cierta duda sobre su credo. Viene entonces a quemarropa la pregunta del reportero: si es católico o no, o si cree en Dios. La respuesta puede pesar a la hora del elector depositar su voto en la urna.

No obstante, lo que más preocupa a las iglesias tradicionales en el Brasil es la pérdida de fieles [57] por la explosión de las sectas (yo preferiría llamarlas "nuevas religiones"), que proliferan en todas las capas sociales. Para mí sería, como dice la antropóloga peruana Imelda Vega Centeno, un "*boom* de lo sagrado" que está surgiendo

> ...como nuevas expresiones religiosas bajo los más variados ropajes culturales: el florecimiento del catolicismo popular y sus múltiples variantes culturales, los grupos pentecostales y neopentecostales, el espiritismo kardecista, las religiones de procedencia oriental, los cultos emergentes, las formas culturales andinas, amazónicas y africanas de conjurar el mal, el esoterismo de orígenes variados, cartas astrales, bio-ritmos, percepciones de auras, etc. [58].

Todo eso surge de forma desorganizada en un mundo donde se pregona la organización y la eficiencia como paradigmas incuestionables. Es un universo donde todos piensan creer y quieren, tal vez, creer en todo, como en la realidad cotidiana intentamos poseer todo lo que la producción capitalista muestra en la propaganda diaria de la prensa, la televisión, la radio, *auto-doors*, y ahora en la sofisticada Internet o *Microsof*, llamada por el millonario Bill Gates: el camino del futuro. Así es que quien no tuviera a la mano estas herramientas, estará fuera de la *free-way* que lleva al futuro.

En la segunda mitad de la década de los sesenta surgieron en el Brasil las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) —en relación con la llamada "Iglesia de los Pobres" para diferenciarla de la Iglesia jerárquica— y los teólogos de la Teología de la Liberación. Es claro que tenemos que mirar en un horizonte mayor, no sólo en el contexto brasileño sino en toda América Latina, el surgimiento de este fenómeno que puso a la Iglesia Católica a reveer toda su predicación y metodología de acción. Quizá quien nos sitúe mejor en los orígenes de las CEBs sea el teólogo Faustino Luiz Couto Teixeira [59]. El dice:

> No se puede entender correctamente el origen de las CEBs en el Brasil fuera del gran horizonte de libertad y profetismo sintonizado con el acontecimiento conciliar.

Así es que las CEBs remiten al Concilio Vaticano II (1962-65), con toda su carga de renovación pastoral y la apertura de la Iglesia al campo social, que se hizo sentir en América Latina con las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979). Pero este fenómeno de las CEBs tuvo su irradiación mayor en el decenio de los setenta, en un período de gran represión contra el pueblo brasileño por el golpe militar que continuaba golpeando las organizaciones de base popular, las que hallaron en la Iglesia un espacio de puertas abiertas para sus encuentros y, como nos dice Teixeira, "las CEBs favorecieron la afirmación de la ciudadanía de los pobres como sujetos sociales y eclesiales".

No pretendo realizar un estudio de las CEBs, sino apenas hacer notar que en el Brasil y en América Latina estas comunidades son parte integrante de la renovación del carácter de lo religioso y de la actuación del clero en las organizaciones populares, donde los mártires se multiplican.

Sería bueno señalar que en el Brasil hay un Encuentro Nacional de CEBs [60] que se efectúa de tiempo en tiempo. En él se da una gran celebración de las comunidades, intercambio de experiencias, reflexiones de vida y animación de la caminata. Como dice el Documento Final del 8º Encuentro Intereclesial:

> Somos 2.238 delegadas y delegados del Brasil y 88 de otros países de América Latina y el Caribe representando nuestras comunidades... Nuestro encuentro fue una gran

---

cristianas de un orden político (1977); Reflexión cristiana sobre la coyuntura política (1981); El momento nacional (1982); Por un nuevo orden constitucional (1982); Por un nuevo orden social (1986); y Exigencias éticas del orden democrático (1988)". *Cadernos do CEAS* (Centro de Estudios y Acción Social, Salvador da Bahia), Marzo-abril 1996, pág. 8.

[55] Ver el documento en *SEDOC* (Editora Vozes, Petrópolis), Enero-febrero 1996, págs. 505-510.

[56] *Cadernos do CEAS, op. cit.*, pág. 7 (énfasis nuestro).

[57] Ver los datos estadísticos comentados por Rodrigues Brandão, *op. cit.*, pág. 25.

[58] Imelda Vega Centeno, *op. cit.*, pág. 57. Ver también Mário França Miranda, "O pluralismo religioso como desafio e chance", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, Junio 1995, págs. 324-337; Leilah Landim (org.), *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER, 1990.

[59] Faustino Luiz Couto Teixeira, "As CEBs no Brasil: cidadania em processo", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, Setiembre 1993, pág. 598. Ver también, del mismo autor: "Las comunidades eclesiales de base en Brasil: rasgos explicativos de su génesis", en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José, DEI-CEHILA, 1995, págs. 517-533.

[60] El Primer Encuentro de las CEBs se realizó en Vitória en 1975. El 8º Encuentro aconteció en Santa Maria del 8 al 12 de setiembre de 1992 con el tema: "Culturas Oprimidas y Evangelización en América Latina". El 9º Encuentro se efectuará en São Luís del 15 al 19 de julio de 1997 con el tema: "CEBs: Vida y Esperanza en las Masas". Ver el texto base editado por la Editora Salesiana Dom Bosco, São Paulo, 1996.

celebración, con muchos momentos de alegría y fiesta, de confraternización y comunión [61].

En la actualidad, en la segunda mitad de la década de los noventa, las CEBs pasan por un proceso de nuevos desafíos, lo que Texeira llama "nuevo período de las CEBs en la redefinición de su ciudadanía" [62]. En esta misma dirección escribe el teólogo y biblista Pablo Richard [63] cuando habla de algunos rasgos distintivos de la Iglesia de los Pobres en la nueva situación histórica, y cita cinco nuevas características:

1) Han superado en gran parte la polarización en la vida de la Iglesia.
2) Podemos decir que la Iglesia se reforma a sí misma, crece y se fortalece, fundamentalmente por la actividad comunitaria y organizada de sus laicos y laicas.
3) La inserción de la Iglesia en la sociedad civil.
4) Hoy privilegia toda su actividad educativa de base.
5) La Iglesia Pueblo de Dios o la Iglesia del Pueblo pobre se hace en una Iglesia auténticamente ecuménica.

En resumen, en el Brasil existe una hegemonía de la Iglesia Católica que está cediendo terreno a la gran cantidad de nuevas religiones que surgen en un universo religioso atomizado y complejo. Ello fuerza, de manera silenciosa, la renovación del hermetismo que siempre envolvió a la Iglesia Católica, la cual se preocupa ahora por una re-evangelización de su grey que algunos más críticos llaman la nueva re-cristianización del *urbi et orbi*.

Sin duda, existe un mercado religioso donde la oferta y la demanda parecen equilibrarse. Pues el varón y la mujer siempre creen en algo, y citando Brandao a William James: "creemos en todo lo que podemos, y creeríamos en todo si pudiésemos" [64]. Las CEBs pasan por un proceso de evaluación y resistencia a este mundo que multiplica la exclusión social y reconcentra la riqueza en manos de cada vez menos personas.

Podemos percibir así que el capitalismo brasileño es saludable para una clase privilegiada donde factores económicos, políticos, sociales y religiosos son usados para subyugar a la mayor parte de la población nacional, generando lo que llamaremos un proceso de victimización de un pueblo que entra a una encrucijada sin precedentes en nuestra historia, donde lo post-moderno, lo post-industrial, lo post-todo, parecen suscitar el gasto de mucha tinta y mucha reflexión por parte de antropólogos, sociólogos, economistas, pedagogos, políticos, pero donde no encontramos lo post-excluido, lo post-pobre.

La reflexión intelectual de nuestros tiempos intenta salvar el dominio de los sectores dominantes y distanciarlo cada vez más de la visibilidad del ser humano-chusma, del ser humano-basura, que todas las mañanas pasa por las calles para "robar" de los desperdicios de los ricos qué comer. De este ser humano la postmodernidad no habla, no escribe, porque él ya no cuenta en el gran "supermercado planetario" en que se convirtió el mundo, como lo llama Debray [65].

5. Tendencias: los pies de barro del capitalismo y el único paradigma, el mercado que crea y re-crea al excluido y al excluyente, las post-víctimas que la post-modernidad no señala

Sin querer ser visionario, como Alvin y Heidi Toffler en su libro *Creando una nueva civilización* [66], o apostar a un único paradigma como Bill Gates que indica al *Microsoft* como el camino del futuro, vamos a intentar ver por dónde andará el capitalismo brasileño a corto o largo plazo.

Veamos algunos tópicos, sin mucho "orden y progreso":

El Plan Real, el nuevo dios del proyecto liberal brasileño con su euforia sacralizada y adorada por los sacerdotes de la economía y de la política gobiernista, evidencia estar corriendo en el filo de una navaja. Sin duda, continuará produciendo víctimas y aumentando el ejército de excluidos en las tierras de Jorge Amado, de José de Alencar, de Drumond, de Mário Quintana, de monseñor Helder Câmara, del Betinho, del Fútbol y de la Samba. Y los publicistas de la política gobiernista continuarán indicando las "prebendas" que este plan de estabilización trajo para el pueblo brasileño. Lo que vemos es hambre, es violencia, es desestructuración en todos los sectores sociales, lo que obligó a los obispos —una élite que nunca supo lo que es el hambre— a firmar un documento llamado "Clamor por la justicia y la paz", el cual fue entregado al presidente de la República por el presidente de la CNBB, monseñor Lucas Moreira Neves, quien es considerado del ala derecha de la Iglesia. Según la prensa brasileña [67] el documento muestra que "la situación vivida por el país acrecienta la crisis de confianza en las instituciones". Los obispos ponen el dedo en la llaga: acreditan la inestabilidad de la política neoliberal del gobierno y critican el desvío de dinero público para salvar instituciones financieras (en referencia al escándalo del Banco Nacional). Piden una "policía más democrática", una "aplicación más eficaz de las leyes" y una "acción judicial más rápida, eficiente y justa". Así se desenvuelve y sigue el Plan Real, en este mar de incertidumbres y dolores.

El Congreso Nacional, que representa al pueblo brasileño, como no podría ser de otro modo, se presenta en estado de crisis. De acuerdo con José Genoino [68] "la crisis

[61] *SEDOC*, Noviembre-diciembre 1992, pág. 363.
[62] Couto Teixeira, "As CEBs...", *op. cit.*, pág. 605.
[63] Pablo Richard, *La Iglesia de los Pobres. Desde América Latina hacia el año 2000*. San José, DEI, mayo 1996, fotocopiado, trabajo para discusión.
[64] Rodrigues Brandão, *op. cit.*, pág. 30.
[65] R. Debray, *Correio da UNESCO*, Febrero 1994, edición brasileña.
[66] Alvin y Heidi Toffler, *Criando uma Nova Civilização. A política da terceira onda*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1995.
[67] *O São Paulo* (Arquidiócesis de São Paulo), 6. III. 1996, s. n. p.
[68] José Genoino, "A crise do Congresso", en *O Globo*, 5. III. 1996, pág. 7. Genoino es diputado federal por São Paulo por el PT.

del Congreso está relacionada con la pérdida de capacidad de iniciativa", pues pasa todo el tiempo encima de las Medidas Provisorias que el Poder Ejecutivo publica (una cada diecinueve horas), y así, amordazado, continuará siendo una figura poco creíble para el pueblo, para las personas sencillas que hacen la historia brasileña. El Congreso es el lugar donde las élites del poder hacen grandes estafas. Necesita pasar por reformas profundas ya que está cargado de "vicios arraigados, intereses corporativos y privilegios instituidos que impiden hacer efectiva la auto-reforma" [69], y seguirá así mientras no se logre elegir representantes del pueblo que consigan asumir el poder sin caer en la fascinación y en la ceguera que él ejerce.

La política gobiernista sigue y seguirá con más firmeza el catecismo neoliberal del FMI y del Banco Mundial y el privatismo, que ya no aparece en el modismo europeo y nunca constó en el catecismo confucionista de los empresarios japoneses. En palabras del sociólogo Darcy Ribeiro [70],

> ...este principismo doctrinario de los asesores gubernamentales amenaza conducir a nuestro presidente al destino de Gorbachov. El hundió a la Unión Soviética, los nuestros pueden hundir al Brasil.

De momento, sólo podemos decir que el catecismo neoliberal continuará avanzando intocable en todos los sectores públicos.

La deuda externa [71], que desapareció de los noticiarios y de los debates internacionales, y por lo tanto parece no existir, está viva y devora en silencio la renta nacional y sin piedad, cual lobo voraz, seguirá quitando la comida de la boca de los 35 millones de brasileños que ya pasan hambre y dejando en la calle otros millares.

El desempleo vino para quedarse y los solucionadores del problema, cual un juego de ajedrez sin tablero, gritan y apelan a la flexibilización, que es la nueva forma de desregulación del mercado de trabajo. Y la mano de obra no calificada y lumpenizada quedará en las calles y en las barriadas populares, creando y reproduciendo la "sociedad alternativa" de los miserables y desheredados del sistema al margen de las leyes del mercado. Para los liberales [72], la reversión de este cuadro dependerá de la conclusión de las reformas estructurales, de la educación, del entrenamiento y el reciclaje de la mano de obra. Para otros liberales, esa reversión sólo ocurrirá con la reanudación de inversiones y si el país crece como mínimo un 5% al año. Nadie habla de producción ni de destribución de la renta.

La deuda pública proseguirá su trayectoria de crecimiento cual bola de nieve, y como dice el sociólogo José Martins [73],

> ...esos liberales son muy simplones. No cuestionan, por ejemplo, los factores que llevaron al crecimiento de la deuda pública en todas las economías. Se limitan a anotar de pasada, de manera superficial, que esto fue consecuencia de una reducción de las rentas fiscales en relación a los gastos. No explican que esta reducción de las rentas fue consecuencia de una reducción de los impuestos a las empresas capitalistas, principalmente sobre las propiedades y riquezas financieras.

La sociedad civil —existe mucha confusión en torno a qué es sociedad civil— emerge como esperanza en este escenario donde los fuertes sobreviven devorando a los débiles. Ya se escribe y se piensa en una sociedad civil con ciudadanía mundial [74]. ¿Qué sería eso? ¿Una sociedad civil sin la ranciedad que carga la abstracción del término jurídico-burgués 'ciudadanía'? Es decir, igualdad de derechos y desigualdad de oportunidades. ¿Sería una ciudadanía mundial basada en las necesidades que surjan de las bases? Se ve nesaria, pero difícil. La confusión prevalece. Todo está por ser repensado y rediscutido. Quizás, removilizado.

En la discusión acerca de la globalización surgen los bloques de integraciones regionales, y el Brasil entra en este escenario por la puerta del MERCOSUR [75]. Según Theotônio dos Santos [76], este bloque tuvo su inicio en 1987 con un acuerdo entre el Brasil y Argentina, con una evolución hacia el libre comercio con Uruguay y Paraguay, y ya se desenvuelve como un mercado común con la perspectiva de integrar otros países de América del Sur (Chile y Bolivia) y recrear el sueño, tal vez, de una América Latina fuerte e integrada, con capacidad de negociar en un plano de igualdad con los Estados Unidos, sin entrar en confrontación. Pues el nuevo colonialismo estadounidense se extiende en la región por medio de sus gerentes en las filiales de las multinacionales [77].

Las iglesias tradicionales se vuelven hacia sus pastores y fieles y los reciclan, con la creación de bonitos y críticos documentos y campañas, no obstante continuarán firmes desfilando al lado del poder con sus albas y estolas defen-

---

[69] *Idem.*

[70] Darcy Ribeiro, "Três pragas", en *Folha de São Paulo*, 15. IV. 1996, pág. 2.

[71] "El gobiemo brasileño debe pagar R$1,8 billones en este año referentes a intereses y el principal de financiamientos obtenidos con el Banco Mundial (BIRD) en las últimas décadas... 'En la década de los ochenta el Brasil se endeudó bastante. Ahora esos préstamos están venciendo', dice Dennis Mahar, representante del BIRD en el Brasil". *Gazeta Mercantil*, 30. V. 1996, pág. A-8.

[72] "El diputado Roberto Campos (PPB/Rio de Janeiro) dice que la creación de nuevos empleos depende de las reformas estructurales y de la privatización. 'Sin eso permaneceremos en una situación de estancamiento por mucho tiempo', afirmó". *Folha de São Paulo*, 18. III. 1996, s. n. p.

[73] José Martins, "Reforma fiscal. Ilusão e realidade", en *Boletim Análise Semanal de Conjuntura Econômica*-Núcleo 13 de Maio-São Paulo, 30. V. 1996, pág. 2.

[74] Ver el excelente trabajo de Wim Dierckxsens, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía: la necesidad de una sociedad civil con ciudadanía mundial*. San José, DEI, mayo 1996, mimeografiado.

[75] MERCOSUR: Mercado Común del Sur. En vigor desde el 1. I. 1995, y comprende los siguientes países: Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay, lo que suma una población de 190 millones y un área de 11,836 millones de kilómetros cuadrados, que corresponde al 59% de la superficie del continente. El Brasil detenta el 65,7% del PIB conjunto.

[76] Theotonio dos Santos, *Economia mundial, integração regional e desenvolvimento sustentável. As novas tendências da economia mundial e a integração latino-americana*. Petrópolis, 1994 (2a. ed.). "Apartarse de los Estados Unidos es percibido entonces como una zambullida en el atraso y en la barbarie", pág. 131.

[77] "Existen cerca de cuarenta mil empresas multinacionales en el mundo. Sus 250 mil subsidiarias en el exterior registran ventas superiores a US$5,2 trillones. Cerca de 8.500 de esas empresas operan en el Brasil". *O Globo*, 5. V. 1996, pág. 41.

diendo el *statu quo*. Las nuevas religiones, ya no llamadas "opio del pueblo" sino remedio para sus males, avanzarán y se apoderarán de una gran rebanada del mercado religioso. Otra discusión que siempre viene a flote es la estructura rural y medieval de las Iglesias Tradicionales. Uno de los grandes desafíos que hoy se les presenta, sobre todo a la Iglesia Católica, es la evangelización de la ciudad, y así lo expresa el editorial de una revista de los jesuitas brasileños [78]:

> La ciudad moderna esta ahí como desafío inesquivable al Evangelio de Jesús y a la Iglesia como su anunciadora... Nos aproximamos a la ciudad moderna con el "imaginario de la Cristiandad", que a pesar de haber recibido hace más de cuatro siglos el certificado de defunción, aún vive dentro de muchos agentes de pastoral y configura innumerables estructuras eclesiales.

Los partidos de izquierda intentarán, si quieren sobrevivir, la articulación de los movimientos sociales "en torno de las grandes reformas económicas, sociales y políticas".

Las clases sociales profundizarán el abismo que ya las separaba, aumentando la concentración de la renta en las manos de cada vez menos. Y el capital-volátil hecho de *bits*, seguirá su trayectoria de mundialización para el lujo de pocos.

La reforma agraria solamente saldrá bajo presión y a cuenta gotas por la lucha del Movimiento de los Sin Tierra (MST), que en la actualidad es uno de los movimientos mejor organizados de América Latina.

El Brasil seguirá produciendo y exhibiendo varios brasiles. De hecho, el último relatorio del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) [79] y el IPEA, confirman la existencia en el país de tres "subpaíses" que conviven dentro del mismo espacio político.

El ambiente y la ecología pienso ocuparán mucho espacio en las cabezas de los gobernantes, empresarios, ecólogos e intelectuales de todos los matices y colores. La ecología, sea la centrada en una discusión abstracta del antropocentrismo, sea la defendida como igualdad de todos los seres vivos, incluso el ser humano, sea la presentada por los holistas, continuará exigiendo una urgente reflexión, y a mi modo de ver debe ser discutida en relación con el único paradigma existente: el mercado, que nadie critica —todos hipnotizados por los magos-mágicos, sin sombrero de copa y tampoco conejo, del neoliberalismo— pero que devasta la propia naturaleza en sus reinos: animal, vegetal, mineral...

Podríamos apuntar más... y más y más tendencias, y no llegaríamos a la construcción de una "sociedad donde quepan todos". No obstante, la lucha y la conciencia de que estamos bajo el dominio autoritario de un mundo estadounidenizado y mercantilizado nos estimula a arremangarnos las mangas e ir a la lucha por la construcción de una economía solidaria, como nos dice Mercadante [80]:

> ...que crezca distribuyendo y distribuya para crecer y generar empleo, es el gran desafío teórico y político de este fin de siglo, marcado por tantos desafíos históricos.

Como punto final, una estrofa más de nuestro Himno Nacional, que es desafío por un camino para la paz, aun cuando no sea exactamente la gloria la raíz de los brasiles actuales:

> Brasil, de amor eterno sea símbolo
> El pendón que ostentas flameando
> Y diga el verde-amarillo de esa flámula
> —Paz en el futuro y gloria en el pasado—.

---

[78] *Perspectiva Teológica*, Enero-abril 1996, pág. 5. Ver también en esta misma revista el artículo del teólogo J. B. Libânio sobre *la Iglesia en la ciudad*, el cual muestra el cuadro urbano con sus rasgos fundamentales y sus centros de megatendencias con base en el libro de J. Naisbitt-P. Aburdene, *Megatrends 2000*. São Paulo, Editora Amanakey, 1990.

[79] "Casi la mitad de los brasileños —49,4%— tienen un patrón de Primer Mundo, parecido al de Bélgica; 17,3% viven en un área que puede ser comparada a Bulgaria; y 33,3% continúan pobres, como si viviesen en la India. Los tres brasiles están identificados en el Relatorio sobre el Desarrollo Humano en el Brasil, preparado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), y por el Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA). El relatorio fue elaborado a partir de la aplicación, por primera vez en el Brasil, del Indice de Desarrollo Humano (IDH) que la ONU viene utilizando en otros países desde 1990". *Sinopse/Radiobrás*, Brasilia, 18. VI. 1996.

[80] Aloízio Mercadente, *Movimentos populares e neoliberalismo: para além da resistência*. São Paulo, Editora Paulus, 1995, pág. 30.

REVISTA
PASOS
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18.00

• OTROS PAISES: $ 24.00

• COSTA RICA: ¢ 1,380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN BRASIL *

Faustino Teixeira **

La experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) ha sido quizás la mayor y más original aportación de la Iglesia latinoamericana a toda la Iglesia universal. Cuando Pablo VI, al final del Sínodo sobre la evangelización en el mundo de hoy (1974), se refirió a las CEBs como una esperanza para toda la Iglesia, estaba ciertamente convencido del valor de la experiencia como lugar privilegiado de evangelización. Por aquel entonces, las CEBs se encontraban en Brasil en su fase de irradiación creadora. En el surco abierto por la renovación eclesiológica del concilio Vaticano II (1962-65) y del impulso de la Conferencia de Medellín (1968), las CEBs se fueron afirmando como una nueva forma de ser Iglesia, caracterizada sobre todo por la decidida opción en favor de los pobres y por la liberación integral.

En los últimos años la experiencia de las comunidades vuelve a ser de nuevo un motivo de atención. Sobre todo a partir de la segunda mitad de los años ochenta, las CEBs se encontraron en Brasil ante una situación diversificada tanto en el campo político como en el eclesial. La realidad de la nueva coyuntura política de transición o de "apertura" favoreció la aparición de nuevos canales de presencia y de participación política en la sociedad civil. Si antes las CEBs, debido a la situación de represión, se movían en el espacio privilegiado de presencia crítica, en la nueva coyuntura se sintieron invitadas a repensar su identidad específica. Se modificó igualmente la coyuntura eclesiástica internacional. La afirmación de una nueva identidad católica en el período del pontificado de Juan Pablo II, comenzado en 1978, indicó la necesidad de un "nuevo equilibrio eclesial". En la dinámica de la nueva evangelización propuesta, las CEBs dejaron de ocupar el lugar destacado que habían asumido en el post-concilio. En algunos casos particulares, toda la pastoral liberadora en curso en América Latina se vio cuestionada, mirada con escepticismo, cuando no puesta bajo la sospecha y la persecución.

No hay por qué negar, igualmente, el influjo de la crisis del socialismo histórico en la experiencia de las CEBs, en particular en su idea de la nueva sociedad. Pero esta realidad no significó un impulso decisivo para el ocaso de la experiencia, como pregonan muchos en nuestros días, ya que permaneció vivo en las comunidades el deseo de una sociedad distinta, de una franca afirmación de la vida. El fin del socialismo histórico dejó, de hecho, un enorme vacío y significó para muchos el comienzo de un período de gran perplejidad. En el caso de las comunidades, sin embargo, implicó una nueva asunción de la experiencia bajo un renovado ideario utópico, independientemente del nombre que pudiera tomar, por lo que el compromiso con la causa de la vida, con la construcción de una sociedad alternativa de libertad y de igualdad sigue teniendo el lugar decisivo que siempre tuvo. La novedad está en la reasunción de la lucha dentro de una nueva síntesis, en la que pasan a contemplarse también los nuevos desafíos que van surgiendo.

Una investigación reciente sobre las comunidades de base de la Iglesia del Brasil, hecha sobre 2.965 parroquias de todo el país, posibilitó por primera vez una base estadísticamente segura para una mejor comprensión de la experiencia en curso. En la investigación mencionada se obtuvieron algunos datos que vale la pena destacar:

a) la dimensión nacional del fenómeno: las CEBs están presentes en todas las regiones de la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos de Brasil);
b) los laicos ocupan un lugar destacado en esta nueva forma de ser Iglesia: en el 70% de las comunidades estudiadas son ellos los responsables de las celebraciones dominicales, cuando no hay una celebración

* Publicado originalmente en *Concilium* (España) No. 265 (Junio, 1996).
** Teólogo laico brasileño. Profesor de Teología de las religiones en el departamento de Ciencias de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais (Brasil). Miembro del Equipo Asesor del Instituto de Estudios de la Religión (ISER), Río de Janeiro.
Entre sus publicaciones: *CEBs: bases teológicas* (Vozes, 1988); *A genêse das CEBs no Brasil* (Paulinas, 1988); *A fé na vida: um estudo teológico pastoral sobre a experiencia das CEBs no Brasil* (Loyola, 1987); (ed.), *Teologia da Libertação: novos desafios* (Paulinas, 1991); *CEBs, cidadania e modernidade* (en colaboración) (Paulinas, 1993); *A espiritualidade do seguimento* (Paulinas, 1994); *Teologia das religiões: uma visão panorâmica* (Paulinas, 1995).

eucarística. La participación de los laicos se manifiesta también en los consejos comunitarios y equipos de coordinación, presentes en el 75% de las comunidades, lo que indica la importancia de una gestión comunitaria y no individualizada de la acción pastoral. Los laicos asumen con gran vitalidad su responsabilidad pastoral, en el ejercicio de los nuevos ministerios y en la creación de nuevos valores eclesiológicos;

c) la presencia y la fuerza de la Palabra de Dios en la vida de las comunidades. El estudio reveló una frecuencia de grupos de reflexión bíblica en el 75% de las comunidades, que presentan además una significativa dimensión catequética;

d) la presencia articulada en las comunidades de la fe con la práctica de transformación social. La investigación señaló que las comunidades que presentan mayor actividad en el terreno de la pastoral social son las que celebran igualmente el culto dominical, presentan grupos de reflexión bíblica y están animadas por un consejo comunitario o equipo de animadores [1].

A partir de los datos obtenidos en esta encuesta, el cálculo del número de CEBs que existen actualmente en Brasil, con unos signos de renovación sintonizados con la línea del Vaticano II y de Medellín, estaría entre sesenta y ochenta mil [2].

1. CEBs: una Iglesia servidora del Reino

1.1. Una Iglesia que renace a partir de los pobres por la fuerza del Espíritu

Los trabajos realizados sobre las CEBs han revelado que presentan la fisonomía viva de una nueva forma de ser Iglesia, que renace a partir de los pobres bajo la fuerza dinamizadora del Espíritu. Esta nueva visibilidad eclesial viene a responder a la necesidad de redescubrir a la Iglesia y de rehacerla a partir de abajo. Se trata de una verdadera "eclesiogénesis", que provoca el impulso de conversión radical de la Iglesia al mundo popular, así como la necesidad de una profunda renovación de sus estructuras. Con las CEBs la Iglesia encuentra la posibilidad de recuperar su tejido popular: una Iglesia que se hace pueblo y un pueblo que se hace Iglesia, en perfecta reciprocidad.

La experiencia de las comunidades provoca un cuestionamiento sobre la manera común con que se entiende la Iglesia, tanto en sus relaciones con la sociedad como en su estructuración interna. En el terreno pastoral, la Iglesia se siente impulsada a un compromiso distinto de aquel al que estaba acostumbrada tradicionalmente, en gran parte. Nace el imperativo de asumir posiciones proféticas en consonancia con su opción por los pobres, y esto implica romper antiguas alianzas y establecer nuevos vínculos de solidaridad. A nivel interno, la Iglesia se siente también llamada a revisar sus mecanismos y estructuras, a fin de posibilitar una mayor participación de todos en el ser y en el hacer Iglesia.

Las CEBs se inscriben en la dinámica de la diaconía del Reino y del seguimiento de Jesús. Hay una convicción arraigada en la experiencia de que solamente a partir de la fidelidad al camino histórico de Jesucristo es como puede cumplir la Iglesia con su verdadero papel evangelizador. El Reino de Dios, como horizonte del seguimiento, ocupa un lugar central en la experiencia de las CEBs, siendo percibido al mismo tiempo como don gratuito y llamada exigente en favor de la afirmación de la vida. El seguimiento de Jesús y la centralidad del Reino se articulan en las comunidades como rasgos inseparables. Si por un lado es exacto afirmar que no es posible comprender el significado del Reino separándolo de Jesús, ya que es en El donde adquiere su fisonomía concreta, por otro es igualmente importante subrayar que no se da una verdadera comprensión de Jesús fuera de su relación con el Reino. Las CEBs nos ayudan a comprender que no puede haber una concentración real en el mediador Jesús, relegando a un segundo plano las exigencias de la mediación del Reino, del ejercicio práctico de sus valores, de su implicación en la historia como realización de la voluntad del Padre. Es el propio Jesús en su trayectoria de afirmación de la vida el que convoca a todos de manera permanente a ser discípulos y discípulas del Reino en la historia.

Las comunidades ayudan a enriquecer nuestra comprensión de la Iglesia, al subrayar la dinámica del seguimiento de Jesús como rasgo esencial de su realidad, así como la presencia vivificante del Espíritu que revela su dimensión de acontecimiento, de Iglesia en movimiento, donde sobresalen los valores de la comunidad participativa, de la fe, de la esperanza y del amor. En la dinámica comunitaria y eclesial de las CEBs se pone de manifiesto que en el horizonte mayor de la Iglesia está el Reino de Dios, y que ella, como señal e instrumento de este Reino, tiene que dar continuidad a la causa de Jesús, de su sueño de fraternidad y de justicia en la historia.

1.2. La afirmación de la ciudadanía social y eclesial de los pobres

Las CEBs brasileñas tuvieron su proceso de afirmación en un período particularmente difícil de la historia del país, caracterizado por una intensa represión de todas las formas de resistencia crítica y popular. Sobre todo después de 1968, quedaron desarticulados de modo violento los canales de organización popular y sus líderes fueron perseguidos, encarcelados, torturados o forzados al destierro. En ese panorama social y político tan sombrío, que contrastaba con la primavera del post-concilio, es donde empezaron a brotar celularmente las pequeñas comunidades, recreando formas de resistencia popular en las periferias de la ciudad

[1] R. Valle y M. Pitta, *Comunidades eclesiais católicas. Resultados estatísticos no Brasil*. Petrópolis, Vozes/CERIS, 1994. Véase también el comentario a esta investigación: P. A. R. de Oliveira, "CEBs: o que são? Quantas são? O que fazem?", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 54 (1994), págs. 931-934.

[2] P. A. R. de Oliveira, *art. cit.*, pág. 932.

y en el campo, reforzando los lazos de solidaridad y reanimando la esperanza de los pobres.

En un período de represión de la palabra, las CEBs favorecieron la afirmación de la ciudadanía de los pobres como sujetos sociales y eclesiales. En su peculiar dinámica organizativa, las pequeñas comunidades dejaron sitio para la irrupción de la palabra, o mejor dicho, de la toma de la palabra. Fue ésta una iniciativa singular de ruptura del aislamiento forzado y una condición de posibilidad para una nueva ciudadanía. La experiencia de comunidad posibilitó la toma de conciencia de la dignidad y del valor de los pobres como sujetos sociales. Experiencia vivida como un enriquecimiento personal, como una "intensificación de su cualidad de sujetos" [3]. En este nuevo espacio los pobres no sólo se encuentran y expresan sus vidas, sino que además se sienten reconocidos, recuperan la conciencia de su valor, de su dignidad y de sus derechos. La experiencia de "ser alguien", muy acentuada en las diversas encuestas, es uno de los rasgos nucleares que acompañan a la dinámica interna de las comunidades y que se celebran en sus canciones: "De pronto nuestra vida se iluminó; descubrimos que el pobre tiene valor".

Junto con la afirmación de su dignidad, los pobres en las CEBs fueron percibiendo la importancia de la dimensión comunitaria. La comunidad surge como espacio de reconstrucción del tejido humano y social, y rompe así con la "trama disociativa" que domina en la actualidad. La experiencia de comunidad engendra un clima de intercambio (compartir), de afectividad, de reconocimiento, de convivencia, de socialidad y solidaridad. Este clima confiere identidad al grupo y es la base fundamental para que surja una conciencia crítica. Los pobres en comunidad verifican que son comunes los problemas que los afligen, comparten el descubrimiento de su valor como sujetos y adquieren la conciencia crítica de sus derechos. La percepción conjugada de esta experiencia de dignidad sagrada del sujeto con el despertar de la conciencia comunitaria de una carencia colectiva ha sido la que ha posibilitado el desarrollo de prácticas efectivas en favor de las transformaciones sociales. La "toma de la palabra" por parte de los pobres en las CEBs resulta ser una voluntad creciente de participación de las mismas, no sólo en la vida de la Iglesia, sino también en los movimientos que intentan redefinir la fisonomía de la sociedad: asociaciones de barrio, sindicatos, partidos y demás movimientos populares. Y en la medida en que las comunidades fueron profundizando en el nivel de su participación en las luchas sociales, se convirtieron en otros tantos elementos conflictivos para el sistema.

En todo este proceso dinámico de construcción de la ciudadanía de los pobres en las CEBs estuvo presente como rasgo fundamental la referencia permanente a la Palabra de Dios. En el proceso de revelación de la Palabra es donde se da la revelación de la persona en las comunidades. La Palabra de Dios constituye en las CEBs una dimensión esencial en la conformación del mundo de motivaciones de los pobres: es luz que ilumina la realidad y fuente de animación para todas las luchas. Es ella la que reúne al pueblo en comunidad, la que confiere dignidad, autoridad, tenacidad y esperanza a los pobres, siendo el punto de partida de todo el camino comunitario:

> El Pueblo de Dios siente que la acción política se ilumina, se robustece y se profundiza por la Palabra de Dios. La Biblia, leída en comunidad y a partir de nuestra realidad, ayuda a descubrir las grandes líneas del proyecto de Dios. La Palabra de Dios es fuente de motivación para la acción política [4].

1.3. Una Iglesia participativa y toda ella ministerial

La participación de los laicos constituye, como hemos visto, uno de los rasgos más característicos del nuevo modo de ser Iglesia que se va dibujando en la experiencia de las CEBs. Se verifica, de hecho, una gran ampliación de las posibilidades de acción de los laicos dentro de las comunidades, así como una notable efervescencia de nuevos ministerios o servicios. La participación de los laicos en las CEBs y su contribución en los diversos ministerios fueron novedades reconocidas por la CNBB, en un documento que sigue siendo muy actual, como "dos frutos de enorme significación en la vida de la Iglesia" [5]. La presencia dinámica de los laicos se manifiesta en todos los niveles de la vida eclesial que viven las comunidades: en el nivel de la interpretación de la Palabra de Dios, de la catequesis, de las oraciones, de la animación de las celebraciones, de la práctica sacramental y ministerial, de la coordinación comunitaria y de la misión evangelizadora.

Esta aparición de los laicos como portadores de un potencial evangelizador implica una reestructuración del eje eclesial sobre unas bases más igualitarias. Esto no suprime las características fundamentales de la comunidad eclesial, ya que las CEBs permanecen en Brasil unidas por lazos de gran comunión con sus pastores. Pero es evidente que plantea para todos nuevas exigencias de comunión en la reciprocidad y en la corresponsabilidad eclesial.

En la experiencia de las CEBs el concepto de Iglesia Pueblo de Dios adquiere un contenido histórico-social concreto. Deja de ser simplemente un concepto teórico o metafórico para realizarse en la práctica de la Iglesia. Los laicos en las CEBs asumen de verdad la conciencia de que son miembros del Pueblo de Dios, con una plena ciudadanía eclesial y con una conciencia de sus derechos en la Iglesia. En los numerosos informes de las comunidades, preparados para los Encuentros Intereclesiales de las CEBs que se vienen celebrando en Brasil desde 1975, se ilustra esta realidad de manera muy evidente:

> La Iglesia era cuatro paredes de piedra; hoy es el pueblo, las personas.
> ...hasta el año 1970 creía que la Iglesia era la casa de oración; ahora entiendo que la Iglesia somos nosotros.

[3] E. Durham, "Movimentos sociais: a construção da cidadania", en *Novos Estudos CEBRAP* 10 (1984), pág. 28.

[4] "Carta do 7º Encontro Intereclesial de CEBs", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 49 (1989), pág. 688.

[5] CNBB, *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*. São Paulo, 1982, No. 78.

> ...la Iglesia no es un edificio, sino el pueblo de los hijos de Dios.
>
> ...la Iglesia de hoy somos nosotros, Iglesia viva, todo el pueblo.
>
> ...la Iglesia es el pueblo consciente de lo que Dios quiere [6].

Los laicos se sienten entonces estimulados en la dinámica de la propia comunidad a tener una mayor participación en la Iglesia, a nivel de un compromiso más activo en la tarea apostólica y misionera. Esto se refleja en la vitalidad de los nuevos ministerios que van apareciendo, sobre todo en cuatro planos de actuación: el plano del anuncio evangélico, el de las celebraciones de la fe, el de la coordinación y el de la acción en el mundo. Los servicios que van surgiendo son distintos, pero todos ellos constituyen, y se perciben, como la manifestación de la fuerza y la expresión del Espíritu que actúa en medio de su pueblo.

La dimensión de corresponsabilidad constituye una novedad real en la forma del ejercicio ministerial en las CEBs. Tanto para la elección de los ministros como para la dinámica de su actuación, se privilegia la forma colegiada. Este camino de sensibilidad más sinodal ha significado una fuerte llamada a un cuestionamiento de la estructura más rígida y tradicional de la parroquia, abriendo así un nuevo horizonte para la vida de la Iglesia.

En las CEBs, la participación de todos constituye un principio eclesiológico fundamental y esta exigencia de participación no se restringe a lo cotidiano de la dinámica que se vive en las bases, sino que se amplía de modo progresivo hacia una mayor presencia de las bases en otras tomas de decisión más esenciales a nivel diocesano. Esta perspectiva, por ser más reciente, ha supuesto un gran esfuerzo de transformación de las mentalidades, ya que habitualmente la forma de este procedimiento, incluso en las diócesis más abiertas y progresistas, estuvo siempre muy centralizada en los obispos y en el clero. En la reciente valoración pastoral se han apuntado datos significativos, donde se señala que las cosas se ven con menor claridad en las comunidades, a propósito de su participación, en la medida en que crece la distancia entre las bases y la diócesis. Si, por un lado, se da una clara participación en las tomas de decisión a nivel de las comunidades, por otro esa participación se va ofuscando en la medida en que se pasa a las instancias más centrales, como la parroquia y la diócesis [7].

Es importante subrayar que la aparición de los nuevos ministerios en las CEBs no supone una extinción o una relativización del lugar que ocupan los ministerios tradicionales. Lo que pasa es que hay una redefinición de estos ministerios, favorecida por la dinámica de compromiso y de conversión a los empobrecidos. Se manifiesta un nuevo estilo de ejercicio ministerial, caracterizado por la co-participación, la comunión y la mayor adherencia a la vida del pueblo. Los pastores redescubren su lugar en las comunidades como animadores de la fe, que saben escuchar, comulgar, participar. Las comunidades han ayudado a muchos pastores, en su trabajo de compromiso pastoral, a recuperar su identidad de abogados y defensores de los pobres [8].

La problemática de los nuevos ministerios ha sido motivo de una intensa reflexión en las CEBs, y ha adquirido un acento particular en los últimos años. Incluso en un contexto de coyuntura eclesial más reticente respecto a este tema, los desafíos se van detectando y superando en la experiencia brasileña con mucha seriedad: la cuestión de la estabilidad de los ministerios no ordenados, la de la necesidad de una mayor sensibilidad en la acogida de los ministerios existentes y la de un mayor reconocimiento del derecho de participación de las mujeres en las tareas ministeriales y en las instancias de decisión, la del reconocimiento de la capacidad y dignidad de los laicos en su ejercicio ministerial, sin relegarlo al mero carácter de suplencia e incluso ampliando su participación en los ministerios sacramentales [9].

1.4. Las CEBs en el proyecto-proceso de una Iglesia de los pobres

El estatuto eclesiológico de las CEBs ha sido un tema planteado con mucha frecuencia en las actuales reflexiones sobre las CEBs. Con ocasión del VI Encuentro Intereclesial de las CEBs celebrado en julio de 1986 en la ciudad de Trindade, estado de Goiás, este tema se convirtió en un foco de intensa discusión. Estaba en cuestión la siguiente pregunta: ¿Las CEBs son un nuevo modo de ser Iglesia o un nuevo modo de ser de toda la Iglesia? Las dos perspectivas tenían sus defensores, que presentaban sus argumentos para legitimar eclesiológicamente su posición.

La perspectiva que más contribuyó, a mi juicio, a resolver la cuestión fue la que apuntó el teólogo y asesor Clodovis Boff. Este teólogo planteó unas preguntas substantivas:

> ¿Acaso las CEBs constituyen este nuevo modo de ser Iglesia, o tienen más cosas? El nuevo modo de ser Iglesia es mayor que las CEBs [10].

El camino que seguía este autor para ilustrar mejor su posición iba en el sentido de articular la comprensión de las CEBs en el proceso más amplio de una Iglesia de los

---

[6] Cf. F. L. C. Teixeira, *A fé na vida: um estudio teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1987, págs. 192s.

[7] R. Valle y Clodovis Boff, *O caminhar de uma Igreja nordestina: avaliação pastoral da diocese de Picos*. São Paulo, Paulinas, 1993, págs. 39-42.

[8] Véase el significativo testimonio de Dom Aloisio Lorscheider, "Redefinición de la figura del obispo en el ámbito popular pobre y religioso", en *Concilium* 196 (1984), págs. 383-386.

[9] La cuestión del desafío de los ministerios en las CEBs fue también objeto del 2º Encuentro de la Comisión Episcopal de la CNBB con representantes de la Comisión Ampliada Nacional de las CEBs, celebrado en Brasilia en abril de 1995. Los desafíos que hemos señalado fueron destacados en este Encuentro. Cf. *Comunicado Mensal - CNBB* 490 (1995), págs. 586s.

[10] Clodovis Boff, en *Sedoc* 19 (1986), pág. 488; "Em que ponto estão hoje as CEBs", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986), pág. 535.

pobres. Aunque se busque una definición más robusta, el proyecto-proceso de una Iglesia de los pobres está en crecimiento, representando

> ...algo más que meramente el fenómeno de los CEBs y afectando también a las estructuras de la "Iglesia tradicional" con sus diversas instancias, la religión popular católica, etc. Sin embargo, las CEBs tienen allí un papel protagonista [11].

Las CEBs constituirían entonces el motor de todo un proceso de renovación eclesial más amplio, que afecta a toda la Institución.

La reflexión de Clodovis Boff sirvió para romper cierta rigidez en el análisis eclesiológico de las CEBs, y favoreció además el reconocimiento de la singularidad y de la pertinencia eclesial de otras experiencias en curso y la aportación que podrían ofrecer también a las CEBs. Estas experiencias, junto con las CEBs, están ciertamente implicadas en el proyecto más amplio de una Iglesia de los pobres, al no poder desoír la convocatoria al imperativo categórico del seguimiento de Jesús. Esta reflexión abrió el terreno hacia una comprensión que me parece más adecuada para traducir la experiencia de las CEBs. Lo importante aquí es subrayar la fuerte interpelación suscitada por las comunidades a toda la Iglesia, en el sentido de que apunta a los valores fundamentales del Reino y del seguimiento de Jesús: conversión a la solidaridad con los empobrecidos, compromiso con la causa de la liberación integral de cara a una sociedad igualitaria y de afirmación evangélica de la vida.

No se puede ser hoy Iglesia prescindiendo de esta interpelación evangélica. Pero esto no significa que las CEBs sean el "modo de ser de toda la Iglesia", sino que constituyen una "nueva forma de ser Iglesia" que invita a toda la Iglesia a adoptar la perspectiva de la Iglesia de los pobres. Toda la pastoral parroquial tradicional, como los movimientos de clase media y otros movimientos de la Iglesia, son interpelados por esta nueva forma de ser Iglesia. Se exige una redefinición pastoral y una sensibilidad crítica en el sentido de la actuación de una dimensión que es constitutiva de la predicación del Evangelio: la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo.

2. CEBs: una Iglesia en génesis permanente

Frente a la complejidad de la coyuntura política nacional y de la situación de reflujo eclesial, las CEBs fueron forjando nuevos efectivos. La experiencia vivida contribuyó asimismo a poner sobre el tapete nuevas cuestiones, que antes no se percibían o que habían quedado relegadas a un segundo plano ante las urgencias del momento. Sobre todo a partir de la segunda mitad de los años ochenta, las CEBs vivieron una trayectoria eclesial dinamizada por un mayor énfasis en los desafíos. Gran número de las diócesis brasileñas que habían sido matrices de experiencias de CEBs pasaron por procesos de evaluación pastoral (Vitória; Goyás; São Felix de Araguaia; Cratéus; São Mateus; Volta Redonda) [12]. En estas evaluaciones surgen interrogantes especiales. En los Encuentros Intereclesiales de CEBs, que comenzaron en 1975, surgen nuevas cuestiones y desafíos que suscitan la reflexión y la creatividad de las comunidades. El progresivo compromiso de los militantes de las CEBs en movimientos populares, sindicatos y partidos políticos, ofrece igualmente nuevos datos y exige de las comunidades una postura más crítica.

Este nuevo momento en el camino de las comunidades, de redefinición de su ciudadanía, puede caracterizarse por "la disminución de las certezas y el aumento de las reflexiones". Se profundiza en una nueva conciencia de la CEB como realidad viva y en proceso de creación y recreación permanente, atenta y abierta a los nuevos signos de los tiempos, descubriendo senderos inéditos y resistiendo a las tentaciones maniqueístas y simplificadoras. Hoy se tiene una clara convicción de que la historia de las CEBs es una historia abierta y no cristalizada. Ya no queda sitio para cosificaciones idealizadoras. Es tiempo de una nueva sensibilidad ante los caminos de la realidad.

Vivimos hoy un momento nuevo de recuperación de la experiencia de las CEBs a partir de los nuevos desafíos que se van percibiendo, reconocidos y trabajados a nivel interno de las comunidades. Se señalan aspectos singulares de su realidad: nuevas cuestiones y "nudos" pastorales, desafíos que van surgiendo en el camino y contradicciones internas. La comunidades viven así una nueva etapa de su evaluación, en la que las nuevas cuestiones que surgen ayudan a perfeccionar su experiencia y su consolidación histórica y social.

La complejidad de los nuevos desafíos que hoy se viven en el universo de las CEBs exigiría un espacio más amplio para su desarrollo y esto iría más allá de la dinámica de este artículo, que es más bien de naturaleza panorámica. Nos limitaremos en esta segunda parte de nuestro trabajo a apuntar algunos de los desafíos singulares, presentes en la vida de las comunidades en esta segunda mitad de los años noventa.

2.1. El desafío de la profundización ecuménica y el desafío inter-religioso

El espíritu ecuménico ha estado siempre presente en la trayectoria de las CEBs brasileñas, y se ha reflejado de manera viva en los Encuentros Intereclesiales que animan la vida de las comunidades desde la segunda mitad de la década de los setenta, dándoles una conciencia más explícita de su caminar eclesial. La temática ecuménica emergió en la experiencia de las CEBs, no como una preocupación originalmente explícita,

> ...sino como fruto de una rica experiencia bíblica vivida en el interior de las comunidades, y de un trabajo

[11] *Ibid.*, col. 488.

[12] La mayor parte de estas evaluaciones estuvieron asesoradas por el Equipo de Asesoría del Instituto de Estudios de la Religión (ISER), Río de Janeiro.

conjunto en el campo social, a través de los movimientos de reivindicación y defensa de los derechos humanos [13].

Se puede afirmar, en cierto sentido, que América Latina está ofreciendo al mundo, con sus rasgos singulares, un nuevo ecumenismo, nacido del servicio común a la misión liberadora. La urgencia de la misión posibilitó una nueva unidad, en la que las diferencias reales no impiden una nueva forma de convivencia.

[13] *Comunicado mensal - CNBB* 482 (1994), pág. 1230 (Primer Encuentro de la Comisión Episcopal de la CNBB con representantes de la Comisión Ampliada Nacional de las CEBs, junio de 1994).

La dimensión ecuménica ha sido una de las más destacadas, en particular en los dos últimos Encuentros Intereclesiales de las CEBs, celebrados en Caxias (1989), y Santa María (1992). En estos dos encuentros la presencia de los evangélicos se hizo más expresiva y efectiva. En Caxias estuvieron presentes doce Iglesias evangélicas, a través del testimonio de ciento veinte hermanos y hermanas. Esta densidad de participación mantuvo su continuidad en el siguiente Encuentro, en Santa María, con ciento seis participantes. En estos Encuentros Intereclesiales, los evangélicos marcan su presencia, bien como delegados, bien como asesores e invitados. La expresión de esta participación se hace visible en las celebraciones, donde obispos no católicos, pastores y pastoras asumen un papel relevante,

INCULTURACION DEL EVANGELIO

Helio Gallardo

La expresión "inculturación del Evangelio" surgió relacionada con la propuesta de una Nueva Evangelización. Con esta última fórmula se reconocía no sólo la presencia de nuevos desafíos ligados a la globalización bajo esquema neoliberal, por ejemplo, o el fracaso del capitalismo como expresión de plenitud de la vida, sino el escaso contenido evangélico de la evangelización institucional histórica de las sociedades latinoamericanas. Los nuevos desafíos fueron abiertamente expuestos en diversas manifestaciones del catolicismo jerárquico. El incierto testimonio evangélico del catolicismo histórico en América Latina, en cambio, no fue suficientemente enfatizado y la solicitud de perdón de Juan Pablo II a los pueblos de América Latina en 1992 no se acompañó ni de expiación (humildad) ni de restitución (justicia). Así, una de las primeras tareas de la Nueva Evangelización y de la inculturación del Evangelio debería ser la radical conversión de la Iglesia/institución, y en particular de su jerarquía, al Evangelio, es decir a las raíces de su fe. Como lo señala el documento de Conclusiones de la Conferencia de Santo Domingo: "Solo una Iglesia evangelizada es capaz de evangelizar".

Por ello, el sentido estricto de "inculturar el Evangelio" es el *de crecer desde las raíces propias*. En el caso del catolicismo, crecer desde el testimonio de Jesús, un rompedor de límites y un fraternizador. Evangelizar no consiste en decir, sino en ser testimonio permanente de una actitud hacia los otros, en establecer relaciones sociales que eliminen la insolidaridad, la discriminación y la injusticia. Rompiendo esos límites, como Jesús, se hace posible a Dios y se convoca su promesa de vida eterna.

Al catolicismo latinoamericano no se le exige únicamente crecer desde sus raíces evangélicas. Debe dar cuenta, asimismo, del despliegue de su historia, ofrecerse con humildad tanto desde su memoria que es, en lo fundamental, una memoria de espiritualización y cristiandad antievangélicos, como desde un radical reencuentro con su fe. Sin estas prácticas, una Nueva Evangelización no podrá ser manifestación del Espíritu.

El sentido estricto de la inculturación del Evangelio combate sus interpretaciones oportunistas y superficiales. Así, por ejemplo, algunos podrían pensar que para inculturar basta con aprender a hablar las lenguas de los pueblos originarios de América o a manejar los códigos de los grupos urbanos que constituyen las subculturas de los precarizados o excluidos. Otros, que inculturar equivale a usar eficazmente los nuevos instrumentos comunicativos. De esta manera, inculturar el Evangelio sería siempre "enseñarle al que no sabe", "decirle la verdad al ignorante". Nadie puede aprender, ni el shuar, ni el mapuche, ni el aymara, ni el quichua, ni el tzotzil, ni el joven de las barriadas de Rio de Janeiro o Bogotá si no es desde sus raíces y porque se le ofrece la oportunidad de aportar en la construcción de una comunidad. La Buena Nueva universal del Evangelio consiste también en eso: que todos, desde nuestras raíces, podemos construir la comunidad humana que el Dios de la Vida quiere. La Buena Nueva no es decir algo, sino hacer algo desde uno mismo. Nada más lejos de la Buena Nueva que una ortodoxia.

Se ha señalado muy bien, por tanto, que los pueblos indígenas de América podrían evangelizarnos si los dejamos ofrecerse desde sus raíces y desde su memoria de resistencia y lucha en el Espíritu. Si así ocurriera, la Segunda Evangelización sería una vigorosa expresión de humildad creadora y un testimonio de respeto por la pluralidad de experiencias mediante las que los pueblos, las culturas y las personas buscan, encuentran, crean y recrean al Dios de la Vida desde su autoestima y su apertura al prójimo.

Crecer desde la raíz y desde la memoria y ofrecerse para producir comunidad planetaria y diversificada son las claves para una inculturación —humanización, en realidad— del Evangelio. ■

leyendo la Palabra de Dios, rezando o bendiciendo a los fieles, interviniendo y coordinando reuniones de grupo o plenarias, y en las oraciones y gestos simbólicos.

Aun reconociendo la dimensión de ecumenicidad de los Encuentros Intereclesiales de las CEBs, como acontecimientos privilegiados de la práctica ecuménica en el Brasil, hay que destacar que esta experiencia constituye más un signo anunciador y anticipador que una realidad ya tranquilamente poseída en la vida de las CEBs. En determinados sectores todavía se hacen muy presentes las tensiones y resistencias en este terreno.

La sensibilidad ecuménica se ha ampliado últimamente en las CEBs en la cuestión del desafío inter-religioso. Debido a su inserción popular, los participantes de las comunidades viven la realidad de la proximidad con otras expresiones religiosas presentes en medio del pueblo, algunas vigorosas como el pentecostalismo y las de origen afro-brasileño. Surge así un nuevo desafío para las comunidades: ¿cómo trabajar en la perspectiva de una inculturación profunda de la fe cristiana, que propicie un diálogo fecundo y vital con estas nuevas expresiones religiosas que están presentes en los sectores populares?

Experiencias recientes, incluso en el último Encuentro de Santa María, han suscitado la necesidad de una mayor profundización en la dimensión ecuménica de las CEBs, en la matriz pluri-cultural del catolicismo del Brasil, en el diálogo de la fe cristiana con la religión afro-brasileña y en las repercusiones de la inculturación en los terrenos litúrgico, teológico y pastoral. La realidad de la experiencia, en ciertas CEBs, de una convivencia con formas singulares de inculturación cristiana, de la doble práctica religiosa de algunos de sus miembros, plantea cuestiones sumamente complejas que son otros tantos retos para el tema de la inculturación. Algunos autores han subrayado inclusive la importancia de profundizar y ampliar la aplicación del principio de identidad del propio catolicismo, a partir de la práctica vigente entre ciertos participantes de las CEBs. En algunos casos muy concretos, la identidad católica no define ni enmarca una adhesión exclusiva. El aprendizaje realizado en una relación de proximidad con el mundo del otro posibilita la "semantización" del propio universo particular. De ahí que se haya retomado la cuestión del sincretismo como valor en ciertas experiencias comunitarias, como redefinidor de la propia identidad religiosa y social de sus participantes [14].

La aparición de la temática de la inculturación en las CEBs ha producido un efecto de profunda repercusión en la vida de las comunidades y en su relación con la gran Iglesia. Si antes, en los años setenta y comienzos de los ochenta, la temática fe y política causó ya tensiones y molestias, la aparición de esta nueva cuestión ha tenido un impacto todavía más explosivo. El comienzo de una reflexión que privilegia la cuestión de la cultura, particularmente cuando se trata de la cultura religiosa, acciona energías inauditas. Es un tema que atraviesa a las personas por dentro y suscita emociones vigorosas; permite que se plantee de forma mucho más nítida la cuestión del autoritarismo en la dinámica de la vida eclesial.

Por tanto, no hemos de extrañarnos de la irrupción de la conciencia y reivindicación de los negros, las mujeres y los indios durante el VIII Encuentro Intereclesial, que tocó precisamente el tema de las culturas oprimidas. El derecho al reconocimiento de su ciudadanía social y religiosa acompañó a todos los pasos de aquel Encuentro. La reivindicación se hace ahora clara y firme. Se trata de nuevas preguntas y desafíos que rompen con los paradigmas tradicionales del catolicismo occidental, blanco y machista, y suscitan la apertura de nuevos caminos de inculturación, tanto litúrgica como de expresión de su propia fe.

2.2. El desafío de la espiritualidad

El camino de la vida espiritual en las CEBs se ha relacionado siempre con el proyecto del seguimiento de Jesús. La historia de las comunidades ha estado continuamente marcada por la exigencia evangélica de vivir la radicalidad del proyecto de Jesús. Como experiencia de Iglesia, ellas son portadoras de la "memoria peligrosa" de Jesús, de su sueño de un horizonte de plena afirmación de la vida.

El seguimiento de Jesús implica un triple movimiento: éxodo, compromiso y proximidad. No hay verdadero seguimiento sin la presencia articulada de estos tres elementos esenciales. En los años setenta y comienzos de los ochenta, las CEBs en Brasil exaltaron especialmente la dinámica de la encarnación de la fe, del rompimiento de las barreras del individualismo y de una "salida" en dirección a los sectores empobrecidos, comprometiéndose con su causa. El acento recaía en la urgencia de la práctica liberadora, de la realización de la fe en el ejercicio de la caridad política. Se vivió esta dinámica con gran empeño y generosidad. La vocación a la santidad se expresaba en el compromiso histórico: la política como espacio de la santidad. Había una clara conciencia de que no podría haber vida espiritual sin vida histórica, sin solidaridad efectiva con los empobrecidos.

Progresivamente, a lo largo de la segunda mitad de los años ochenta y acompañando ya a la crisis de los paradigmas de la modernidad, fue surgiendo una nueva perspectiva en la experiencia de las comunidades: la conciencia de la necesidad y de la importancia de profundizar en la vivencia comunitaria y personal del seguimiento como "proximidad" del Señor. Este sentimiento se profundiza y se generaliza en los años noventa en la pastoral popular y, en particular, en las CEBs. Se pone de relieve la percepción de la necesidad de vivir la práctica liberadora con un espíritu determinado.

La espiritualidad se profundiza ahora como experiencia de gratuidad, de encuentro amoroso con Dios, de intimidad con el Señor. Se trata de una experiencia integradora, que proporciona un clima especial para el encuentro pleno y verdadero con el hermano. Este nuevo momento en la vida de las CEBs no significa una negación de toda su historia, ya que el compromiso con la causa de la vida sigue siendo

[14] Cf. P. Sanchis, "O repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'", en A. Antoniazzi (ed.), *Nem anjos nem demonios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994, págs. 48s; "Pra não dizer que não, falei de sincretismo", en *Comunicações do Iser* 45 (1994), pág. 7; J. B. Libânio, "VIII Encontro Intereclesial das CEBs (eventos no evento)", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 52 (1992), págs. 794.797.

capital. La singularidad que hoy se revela y que viene a enriquecer la experiencia en curso es el redescubrimiento de la fe como "grandeza autónoma, como valor autofinalizado, como gratuidad" [15]. La experiencia de la fe tiene su valor no solamente en función de la lucha; hay una gratuidad gratuita que es vital incluso para nuestra realización como personas.

La nueva dinámica que se experimenta en las comunidades revela para muchos agentes y animadores, "embriagados por el deseo de la historia", una faceta que extrapola la lógica de la productividad y de la eficacia. Se descubre que, al lado de una razón organizativa y concientizadora, tiene que haber igualmente un espacio garantizado y especial para el trabajo de la dimensión personal de la fe, para la intensificación de la experiencia de comunidad: el espacio y el tiempo para "trabajarse". Sigue siendo un desafío fundamental para las CEBs garantizar el equilibrio necesario entre las dimensiones política y mística de la fe:

> ...que la fe cristiana siga volcándose, por exigencia intrínseca, en la "cuestión del pobre" y que la solidaridad con el pobre permanezca, en la Iglesia, firmemente unida a sus bases de fe [16].

Es interesante verificar cómo la demanda actual de espiritualidad se realiza en un momento histórico sintonizado con la "crisis" de los paradigmas de la modernidad y caracterizado por la aparición de nuevas formas de emergencia de la subjetividad. Lo que se constata en toda esta efervescencia subjetiva, presente en las comunidades, es una reacción contra el activismo y la "masificación" del proceso de modernización que ha penetrado también en la pastoral. Ante una cultura arraigada en la racionalidad instrumental, que coloniza la dinámica vital, la emergencia de la subjetividad viene a señalar una dimensión nueva de realización de lo humano, en la que las mujeres y los hombres no simplemente dominan el mundo, sino que buscan ante todo una razón para vivir.

En el mismo movimiento de percepción de la singularidad de la experiencia de "proximidad", las CEBs vuelven a descubrir la afectividad como un valor de la vida comunitaria. Surge la conciencia de que muchas veces, en nombre de una "urgencia" histórica, se ha sacrificado la subjetividad y, con ella, la gratuidad, la afectividad y el simbolismo. La subjetividad sigue eligiendo su propio espacio y lugar. En el último Encuentro Intereclesial de las CEBs, celebrado en Santa María (1992), esta cuestión fue suscitada sobre todo por las mujeres, al afirmar el derecho a ser respetadas en la Iglesia por su identidad femenina y su compromiso en la lucha de autovaloración de su propio cuerpo, de redescubrimiento de su sexualidad y de construcción de algo nuevo en las relaciones hombre-mujer [17].

[15] Clodovis Boff, "Comunidades Eclesiais de Base e culturas", en F. L. C. Teixeira (ed.), *CEBs: cidadania e modernidade*. São Paulo, Paulinas, 1993, pág. 81 .

[16] Clodovis Boff, *Como vai a teologia da libertação*. Rio de Janeiro, mimeo., 1995, pág. 8.

[17] "Documento final. Encontro de Santa Maria", en *Sedoc* 25 (1992), pág. 364.

2.3. El desafío de la presencia en medio de la gran masa

El desafío de la vitalidad misionera y del arraigo popular de las CEBs es hoy una de las preocupaciones centrales en la práctica pastoral de las comunidades y en la reflexión sobre la experiencia. La experiencia de las comunidades ha favorecido, de hecho, el trabajo en pequeños grupos, de formación y de profundización cualitativa de personas pertenecientes a la base, en la afirmación de una nueva ciudadanía social y eclesial. La propia pertenencia a las CEBs presupone una experiencia de "conversión" en la manera de vivir la experiencia religiosa, o sea, un cierto nivel de promoción y de sintonía con una dinámica más "reflexiva" de vivir la fe. Esta experiencia no se da sin una cierta ruptura con los patrones tradicionales de la experiencia religiosa que están presentes en la gran masa.

En algunos trabajos recientes de evaluación pastoral de diócesis comprometidas con el trabajo de las CEBs se ha puesto de manifiesto que es muy reducida la parcela de católicos efectivamente influidos por el radio de acción de las CEBs. Se subraya que "los más empobrecidos todavía participan poco de la vida de la Iglesia o no llega hasta ellos su acción pastoral" [18]. Este interrogante se fue acentuando a lo largo de estos últimos años y en la actualidad está en el centro de las preocupaciones, siendo incluso el tema del IX Encuentro Intereclesial de las CEBs, que se celebrará en 1997 en São Luis de Maranhão: CEBs, vida y esperanza en las masas.

Otros problemas particulares han acentuado y agravado este interrogante: la gran fuerza de penetración del movimiento evangélico pentecostal en los sectores populares, la tensión de las CEBs en relación con el catolicismo popular tradicional o privatizado, las innumerables áreas todavía al descubierto, que no han sido suficientemente tocadas por la acción pastoral de las comunidades, etc. Toda esta situación ha provocado para las CEBs el gran reto de profundizar en su opción por los pobres y excluidos. O las CEBs aceptan el desafío de una apertura a la gran masa de católicos, o permanecerán en una situación de catolicismo de minoría en la sociedad brasileña [19].

Las CEBs en Brasil son conscientes de que sería una ilusión imaginarse toda la Iglesia del país como una "inmensa red de comunidades", pero están aceptando el reto de trabajar por un mayor contacto con la masa de los excluidos. Se advierte actualmente en las comunidades una conciencia más viva de las dimensiones reales de esta cuestión y una atención más cercana a los temas de la religión popular, del catolicismo sacramental, de los medios de comunicación y de otras mediaciones privilegiadas para una pastoral de masa. Se busca una sensibilidad nueva en el trabajo

[18] Arquidiocese de Vitória-ES, *Opções e diretrizes pastorais da Igreja de Vitória*. São Paulo, Paulinas, 1987, pág. 59.

[19] P. A. R. de Oliveira, *Catolicismo de massa no Brasil: um desafio para as CEBs*. Río de Janeiro, mimeo., 1995, págs. 9s; Clodovis Boff, "Os nós pastorais de Igreja de Picos", en R. Valle y Clodovis Boff, *O caminhar...*, *op. cit.*, págs. 97-99. Véase también CNBB, *Diretrizes gerais da ação pastoral de Igreja no Brasil 1991-1994*. São Paulo, Paulinas, 1991, págs. 208.219.

metodológico con las masas y su articulación con el trabajo comunitario.

Este último desafío, con los otros dos apuntados antes, se inserta en un cuadro más amplio de temas que tienden a hacerse presentes en el repertorio de la reflexión y de la práctica de las CEBs en los próximos años. Son cuestiones destacadas, pero que no suprimen ni minimizan la cuestión fundamental presente desde el comienzo de la marcha de las comunidades: la afirmación de la vida y la opción evangélica por los empobrecidos. No se ha abolido por completo el compromiso con la causa de la vida y con la sociedad. Lo que hoy se busca es su realización dentro de una nueva síntesis, en la que se contemplen también todos los retos que continuamente surgen.

(Traducido del portugués por Alfonso Ortiz García)

RIBLA
Nº 21

TODA LA CREACION GIME...

SANDRO GALLAZZI
IVONE GEBARA
JOSE SEVERINO CROATTO
MARCELO DE BARROS DE SOUZA
LEIF VAAGE
ANA MARIA RIZZANTE
ELISA ESTEVEZ
JOSE CARDENAS PALLARES
RAUL LUGO RODRIGUEZ
DIEGO IRARRAZAVAL

RIBLA
Nº 22

CRISTIANISMOS ORIGINARIOS (30-70 d.C.)

JORGE PIXLEY
PABLO RICHARD
NESTOR O. MIGUEZ
CARLOS MESTERS
FRANCISCO OROFINO
IVONI RICHTER REIMER
FRANCISCO RUBEAUX
ARCHIBALD M. WODRUFF
LEIF VAAGE
PAULO NOGUEIRA
EDIBERTO LOPEZ

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS POSIBLES BECARIOS

CAMBIO DE FECHAS DESDE EL AÑO 1997

• EL TALLER SOCIO-TEOLOGICO Y PASTORAL SE IMPARTIRA EN EL PRIMER SEMESTRE DEL AÑO (MARZO-ABRIL).

• EL SEMINARIO DE INVESTIGADORES INVITADOS SE REALIZARA DURANTE EL SEGUNDO SEMESTRE DEL AÑO (AGOSTO-NOVIEMBRE).

LOS MUERTOS EN EL SOTANO DEL OCCIDENTE

LA METAFISICA DE LA INHUMANIDAD Y NUESTRA RESPUESTA

Franz J. Hinkelammert

Hablar hoy de alternativas al sistema neoliberal vigente, no se puede limitar a discusiones técnicas sobre políticas alternativas. En el fondo, las alternativas son bastante claras. El sistema vigente resulta mortal. Destruye a los seres humanos y a la naturaleza externa al ser humano a escalas cada vez mayores. Si la humanidad quiere sobrevivir, tiene que cambiar. Sabemos también en qué dirección tienen que ir los cambios. Necesitamos nuevos esquemas de actuación internacional: un nuevo orden de mercados, un nuevo orden financiero, un nuevo orden ecológico. Pero igualmente necesitamos nuevas actuaciones a niveles regionales y nacionales. Hace falta una planificación del desarrollo a partir de las condiciones humanas y naturales, lo que implica un cuestionamiento de su carácter. No se puede seguir entregando ciegamente la planificación y ejecución del crecimiento económico a las corporaciones multinacionales, que actúan como Estados sin ciudadanos y que enfocan el desarrollo exclusivamente a partir de las ganancias que pueden sacar. Sustituir esta planificación que realizan las corporaciones por planificaciones internacionales, regionales y nacionales orientadas por el lugar que pueden ocupar los seres humanos y la naturaleza en general, es una tarea urgente y obvia.

Sin embargo, resulta una tarea imposible en los términos de cualquier acción política hoy. Un político que tomara en serio estas tareas obvias, desaparecería del mapa. Hasta el intento de proponer o realizar alternativas es destruido. Por eso, para hablar de alternativas hoy, es necesario hablar del poder en nombre del cual se hacen imposibles cualesquiera intentos de un pensamiento o acción alternativos.

Podemos nombrar estos poderes: los países del tal llamado G-7 (EE. UU., Japón, Alemania, Gran Bretaña, Francia, Italia, Canadá), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial, pero igualmente el conjunto de las corporaciones de capital.

No obstante, estos poderes pueden ejercer este poder solamente porque pueden sostener de alguna manera su legitimidad. Quiero señalar las raíces de esta pretendida legitimidad, que hoy en día se sostiene por una metafísica de la inhumanidad que domina nuestra opinión pública (o, más bien, nuestra opinión publicada) y nuestros medios de comunicación, y que cunde muchas veces en las propias multitudes populares.

Este sistema actúa con una metafísica y una mística propias, que se derivan de su principio de racionalidad, que es lo que se llama la eficiencia y la competitividad. Por esta razón, los análisis económicos y sociales no son de ninguna manera suficientes. Todo lo que se presenta con un pragmatismo aparente, tiene su raíz en una metafísica profunda. Quiero hacer aquí un análisis de esta metafísica del sistema, metafísica que nos domina.

Quiero mostrar esta metafísica a partir de algunas tesis que el sistema nos trasmite todos los días, y que revelan esta metafísica subyacente. Se trata de tesis sobre los muertos para el Occidente. Estos muertos lo son para una metafísica.

1. Dios ha muerto

El primer muerto que se anuncia, es Dios mismo. Por lo menos desde que Nietzsche lo anunció, se proclama el: Dios ha muerto.

Este lema del Dios ha muerto no se propaga porque Nietzsche lo haya dicho. Es al contrario. Cuando Nietzsche lo dice, esta afirmación convence porque partes importantes de la burguesía empiezan a experimentar esta muerte de Dios. Lo que Nietzsche dice es la confirmación de una experiencia y su expresión.

Quiero examinar algunos textos de Nietzsche para introducirnos en esta experiencia. El más famoso es el siguiente. Nietzsche lo expresa en "La gaya ciencia" bajo el título: "El hombre loco":

> *¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos muerto; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo?... ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses*

también se descomponen... Tendremos que convertirnos en dioses o al menos que parecer dignos de los dioses? *Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna*... Se añada que el loco penetró el mismo día en varias iglesias y entonó su *Requiem aeternam Deo.* Expulsado y preguntado por qué lo hacía, contestaba siempre lo mismo: ¿De qué sirven estas iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos de Dios? [1].

La clave está en la insistencia de Nietzsche en que "nosotros" hemos asesinado a Dios, y que este asesinato es la "acción más grandiosa" de toda la historia humana. Lo que ocurrió es una victoria.

Esta grandiosidad del asesinato de Dios no es de ninguna manera una tesis atea. Nietzsche no dice que Dios no existe. Este tipo de metafísica le es extraño. Es un determinado Dios el que ha muerto:

Efectivamente, nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; *nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro:* vuelven a ser lícitos todos los azares del que busca el conocimiento; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros y, tal vez, no tuvimos jamás un mar tan ancho [2].

Nietzsche lamenta el hecho de que en tanto tiempo no hayan aparecido nuevos dioses:

...no han vuelto a crear dioses. ¡Casi dos mil años, y ni siquiera un Dios nuevo! ¡Por desgracia subsiste, como un *ultimátum* y un *máximum* de la fuerza creadora de lo divino, del *creator spiritus* en el hombre, ese lastimoso Dios del monoteísmo cristiano! [3].

Y nos comunica al Dios alternativo a este Dios cristiano de tradición judía:

Un pueblo que conserva la fe en sí mismo, tiene también un Dios que le pertenece. En ese Dios admira y adora las condiciones que le han hecho triunfar, sus virtudes; proyecta la sensación del placer que se causa a sí mismo y el sentimiento de su poder, en un ser al que puede dar gracias por ellos. El rico quiere aparecer como dadivoso; un pueblo altivo necesita un Dios ante quien sacrificar... En estas circunstancias, la religión es una forma de la gratitud. El hombre está agradecido consigo mismo y por eso necesita un Dios... Esta alternativa, es común a todos los dioses: o son la voluntad de dominio y entonces son los dioses de un pueblo, o son la total impotencia y entonces se vuelven buenos a la fuerza [4].

[1] "La Gaya Scienza", en Nietzche, Friedrich: *Friedrich Nietzche: obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo II, págs. 995s.
[2] *Ibid.*, pág. 1088.
[3] Nietzsche, Friedrich: "El Anticristo", en Nietzsche, *op. cit.*, tomo I, pág. 48.
[4] *Ibid.*, págs. 45s.

El "nosotros" al cual se refiere Nietzsche cuando afirma "todos nosotros somos sus asesinos", no tiene ningún sentido universalista. Se refiere a "nosotros los filósofos, los espíritus libres", es decir, a todos aquellos que decidieron efectuar este asesinato de Dios. Los otros, que insisten en no asesinarlo, son los enemigos excluidos de este "nosotros". Son los "malparados" y son los sacerdotes y ascetas que actúan en nombre de los malparados. De ellos sostiene Nietzsche, que no hacen más que mantener la sombra de un Dios que ya ha sido muerto. Por tanto, los "nosotros" de Nietzsche, efectivamente han asesinado a Dios.

El asesinato de Dios como la acción más grandiosa de toda la historia humana, contiene una notable inversión y una llamativa agresividad. Nietzsche quiere que sean creados dioses. Pero tienen que ser dioses del poder y de la victoria, frente a los cuales los poderosos expresan su gratitud por haber ganado y ante los cuales sacrifican. El Dios muerto por asesinato, en cambio, es el Dios de los débiles y de las víctimas. Este Dios sí está muerto por la acción más grandiosa de la historia humana. Se trata evidentemente de una inversión en la línea de la denuncia de la idolatría en la propia tradición judeocristiana. Allí el Dios es el Dios de los pobres, de las víctimas, de las viudas y de los huérfanos, que se revela en la justicia. En Nietzsche eso es invertido. Dios es el Dios del poderoso, que se desentiende de los débiles. Podría decir, aunque no lo diga, que este Dios de los débiles es el ídolo. Lo que en la tradición judeocristiana es el ídolo, en la mira de Nietzsche es el Dios y viceversa.

Para el Dios del poder, el Dios de los pobres es un ídolo. De este Dios de los pobres, ahora dice Nietzsche que lo hemos asesinado y que está muerto.

Pero, aunque este Dios esté muerto, para Nietzsche persiste un problema: "¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses también se descomponen". Dios está muerto, y los sepultureros andan por allí. Sin embargo no está todavía en la tumba. Se descompone y huele mal.

En otro contexto Nietzsche vuelve al problema:

Después de la muerte de Buda se enseñó durante siglos su sombra en una caverna. Dios ha muerto, pero los hombres son de tal condición que habrá tal vez durante miles de años cavernas donde se enseñe su sombra [5].

Eso pasa con Dios. Está muerto, pero su sombra sigue allí. Como descomposición, que huele mal, y como sombra del muerto, que sigue allí, Nietzsche se sigue enfrentando a este Dios, aunque haya muerto. Estar muerto no es suficiente; tienen que desaparecer también su cadáver y su sombra, tienen que desaparecer las cavernas donde se enseña su sombra. Es allí donde aparece la agresividad de estas consideraciones. Porque hay culpables del hecho de que el Dios muerto no haya desaparecido.

Esto es especialmente notable a partir de la reivindicación del asesinato de Dios para "nosotros". Nietzsche sabe lo que dice. El se refiere a una tradición del antisemitismo cristiano, en la cual se había perseguido a los judíos como asesinos de Dios. En forma secularizada, esta tradición

[5] "La Gaya Scienza", *op. cit.*, pág. 981.

sigue presente en el antisemitismo secularizado de la sociedad liberal-capitalista de su tiempo, en la que aparece como resultado de un anti-semitismo populista y de aparente anticapitalismo. Nietzsche rompe ahora con esta tradición: "Le hemos muerto; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos". Eso significa: No fueron los judíos los que cometieron esta acción más grandiosa de la historia humana. Fuimos nosotros. Este nosotros de Nietzsche puede incluir a los judíos también, pero a condición de que se conviertan, convirtiendo su Dios Yahvé en un Dios de los victoriosos.

Aparece un nuevo culpable muy diferente del anterior. Se trata del culpable del hecho de que este Dios, que según Nietzsche está muerto, no haya desaparecido. Huele mal por su descomposición o sigue como sombra. Estos nuevos culpables son todos aquellos que no aceptan ser asesinos de Dios y se resisten a esta acción más grandiosa de la historia humana, que es el asesinato de Dios. Es evidente que son los judíos en cuanto siguen siendo judíos. Aparece un nuevo anti-semitismo, que es el anti-semitismo que se presenta con el nazismo en Alemania. No persigue asesinos de Dios, sino a aquellos que insisten en que este Dios sigue estando vivo. Aparentemente, el anti-semitismo ha cambiado de frente.

Para captar este enfoque del enemigo, hay que recordar que para Nietzsche el problema no es de teísmo versus ateísmo, sino de Dios e ídolo. Pero el ídolo es, para Nietzsche, precisamente el Dios de los pobres y de las víctimas, y el Dios es el Dios que afirma el poder del victorioso. Para él, por tanto, el ídolo es el Dios del universalismo humano, que no excluye a nadie y que por eso opta por el excluido. Luego, Nietzsche tiene un criterio de fe, que es una muy burda y simple inversión del criterio de fe cristiano. Donde se opta por el excluido, el pobre y la víctima, allí —según Nietzsche— hay fe idolátrica, independientemente de que alguien sea ateo o crea en Dios.

Por eso, para Nietzsche el ateísmo humanista, como aparece con el pensamiento de Marx, pertenece a la misma estirpe de la tradición judeocristiana. Según Nietzsche, no es más que una de las muchas huellas de esta tradición. Eso también explica el hecho de que él no se preocupe de una discusión del anarquismo ni del socialismo. Los conoce muy superficialmente y no ve ninguna importancia en conocerlos. De Marx no sabe casi nada. Todo lo ve como un resultado de la tradición judeocristiana. Por consiguiente se enfrenta a lo que en su opinión es la idolatría por excelencia, en la figura de Pablo, de san Pablo. Para Nietzsche, hasta ahora toda la historia del Occidente gira alrededor de san Pablo y su prédica del Dios que se revela en los débiles, del Jesús crucificado y resurgido como esperanza de aquellos que son arrollados por el poder.

Nietzsche ve dos grandes polos en la historia humana. Por un lado, Pablo. Lo considera el fundador del cristianismo, que solamente se aprovechó de la figura de Jesús. De acuerdo con Nietzsche, Pablo hizo la primera reevaluación de todos los valores y puso en lugar del poder como representante de Dios, al despreciado, en el cual Dios está presente. El segundo polo de la historia para Nietzsche es él mismo, que promete reevaluar la reevaluación de los valores realizada por Pablo, esta vez en favor del Dios que se revela en el poder. Esta es su verdadera alternativa. Por eso, cuando Nietzsche escribe un libro con el título "El Anticristo", hay que entenderlo como un "Anti-Pablo". Pero Pablo es para Nietzsche la suma de lo judío, y a la vez la suma de todo universalismo ético del ser humano concreto, incluyendo al propio socialismo y al marxismo. Todo eso es el Dios que está muerto por un asesinato que nosotros hemos cometido, y que es la acción más grandiosa de la historia humana. No obstante todo eso es también el enemigo que hace que el Dios muerto no haya desaparecido aún, que siga allí como cadáver en descomposición y con mal olor, o como restos de un muerto que todavía no se ha apagado.

2. Marx ha muerto

Para que desaparezca el Dios muerto, tienen que morir aquellos que impiden su desaparición definitiva. Sólo en la lógica de Nietzsche se puede entender el hecho de que eso desemboque en el grito: Marx ha muerto. La formulación no viene de Nietzsche. Pero él ha expresado una lógica del sistema, y no una simple filosofía en el aire. En esta lógica aparece el: ¡Marx ha muerto! Si Dios ha muerto, y éste es el Dios del universalismo humano, entonces se sigue la exigencia de que Marx haya muerto. Dios solamente ha muerto, si todo universalismo humano ha muerto. Sin embargo, el pensamiento del humanismo concreto más acabado de la modernidad es el de Marx, además de ser el pensamiento fundante de un pensamiento con alternativas a esta sociedad burguesa. En la lógica de Nietzsche se sigue: si Marx no ha muerto, tampoco Dios, porque Dios, aunque haya muerto, no puede desaparecer. Lo que al burgués le huele tan mal en Marx, es lo que percibe como el olor de una descomposición del cadáver del Dios que todavía no ha sido sepultado.

Esta tesis aparece por primera vez muy poco tiempo después de la publicación del tercer tomo de *El capital* de Marx. Böhm-Bawerk escribe su famoso artículo: "La conclusión del sistema de Marx", en 1896. La palabra conclusión tiene un doble significado. Por un lado, el sentido de complementación. Con el tercer tomo la obra de Marx estaba completada. Pero tenía un segundo significado, que era: se acabó Marx, lo que viene a significar: Marx ha muerto. La historia de este artículo es curiosa. Hoy se conoce a Böhm-Bawerk más bien por este artículo. La teoría del capital que él elaboró, hoy se menciona apenas en los libros sobre la historia de las doctrinas económicas. Ni los neoclásicos más recalcitrantes le dan hoy la más mínima importancia para la teoría económica. Por eso no se publican más y es muy difícil acceder a sus obras. Nadie las ha criticado, sino que se las ha olvidado. La única excepción es este artículo sobre la muerte de Marx. En castellano fue publicado la última vez en el año 1974 [6]. Algo parecido ocurre en otros idiomas. Böhm-Bawerk debe su vida a la tesis de la muerte de Marx, que aún no se ha consumado y por tanto le permite seguir viviendo. No obstante nadie ha declarado ninguna muerte de Böhm-Bawerk. Murió

[6] Böhm-Bawerk: "La conclusión del Sistema de Marx", en *Cuadernos del Pasado y Presente* (Córdoba) No. 49 (1974), págs. 23-122.

tranquilo y desapareció, pero sin que nadie expresara gritos de triunfo. Le ocurrió la suerte de los humanos.

Pero la muerte de Marx se siguió anunciando. Al comenzar este siglo, fue Benedetto Croce él que la anunció expresamente. El sí habló de la "muerte de Marx". Hay toda una historia, que llega hasta hoy, en la cual se anuncia esta muerte. Marx tiene aquí un papel único. De ningún pensador importante de la modernidad se ha insistido con tanta continuidad en su muerte. Nadie declaró la muerte de Adam Smith, nadie la de David Ricardo. No se ha declarado la muerte ni de Kant ni de Hegel. Tampoco la de Nietzsche. Sin embargo, como toda generación de toda sociedad humana escribe de nuevo la historia, toda generación de la sociedad burguesa vuelve a descubrir la muerte de Marx.

Hoy, cuando la sociedad burguesa pretende consumar la muerte de Dios en el sentido de Nietzsche, para descubrir un nuevo Dios que afirma el poder de los victoriosos, la insistencia en la muerte de Marx retorna con fuerza inaudita. La muerte de Marx es extendida: muerte de la utopía, muerte de la ideología, muerte de la teoría de la dependencia. Se trata de la declaración de la muerte del universalismo ético, la muerte del derecho de todos a ser reconocidos como participantes de una vida humana que es de todos. Eso es la muerte de Dios, proclamada por Nietzsche y que implica la exigencia de la muerte de todo enfoque crítico del sistema que nos domina. Y enfoque crítico significa aquí un enfoque desde el punto de vista del débil, del pobre, de la víctima.

3. La muerte de la teología de la liberación

Cuando el actual arzobispo de San Salvador asumió el arzobispado, declaró que la teología de la liberación en El Salvador había muerto. Cuando en 1996 el Papa Juan Pablo II visitó América Central, declaró también, en Guatemala, que la teología de la liberación había muerto. Ninguno de los dos aclaró los hechos. Lo que había muerto no era la teología de liberación, pero sí habían sido asesinados la casi totalidad de los teólogos de la teología de la liberación de la Universidad Centroamericana de San Salvador. Habían sido asesinados en 1989 por los órganos armados legítimos del Estado de Derecho democrático de El Salvador. El actual arzobispo de San Salvador ejercía en ese tiempo la función de sacerdote castrense máximo de las Fuerzas Armadas de ese país, con grado de coronel. La liquidación de este centro de teología de la liberación se llevó a cabo en una acción "Noche y Niebla", al mejor estilo de los regímenes totalitarios de los años treinta. Cuando el Papa llegó a San Salvador, se negó a visitar las tumbas de los teólogos-jesuitas masacrados.

¿Qué había pasado?

Si la teología de la liberación tiene algo en común con Nietzsche, es la consideración de que el problema del cristianismo no es de teísmo/ateísmo, sino de fe/idolatría. Dentro de esta visión común, sin embargo, son contrarios. Lo que en la visión de Nietzsche es la idolatría, en la de la teología de la liberación es la fe. Pero en los dos casos, el criterio fe/idolatría es la referencia al humanismo ético. Lo que en Nietzsche atestigua idolatría, en la teología de la liberación atestigua fe. En Nietzsche la fe es la condenación de la víctima, en la teología de la liberación la víctima es el lugar de la revelación de Dios. En la teología de la liberación la esperanza se ancla en el Dios resucitado, en Nietzsche se ancla en la muerte de Dios. Pero la muerte de Dios Nietzsche la presenta como resurrección del hombre:

> ¡Ante Dios! —¡Pero este Dios ha muerto! Mas ante la plebe no queremos ser iguales. ¡Hombres superiores, no vayáis a la plaza!
> '¡Ante Dios! —¡Pero este Dios ha muerto! Hombres superiores, este Dios fue vuestro mayor peligro.
> *Al bajar él a la tumba, vosotros habéis resucitado.* ¡Sólo ahora llegará el Gran Mediodía! ¡Sólo ahora el hombre superior llegará a ser —amo!... Sólo ahora está de parto la montaña del porvenir humano. Dios ha muerto; viva el superhombre —tal es *nuestra* voluntad' [7].

El asesinato de Dios aparece como la resurrección del hombre.

En la teología de la liberación el reconocimiento del otro es su integración como sujeto en las relaciones sociales. En Nietzsche, es su reconocimiento como enemigo por destruir. Amar al enemigo es asumirlo en enemistad para destruirlo:

> La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: es un gran triunfo sobre el cristianismo. La *enemistad* es *otro triunfo de nuestra espiritualización. Consiste en comprender profundamente lo que se gana con tener enemigos*... Cuando se renuncia a la guerra se renuncia a la vida grande [8].

Podríamos seguir con tales polarizaciones. Nietzsche se entiende como el antípoda del cristianismo, y por esta razón su pensamiento desarrolla puras negaciones del cristianismo. En vez de un más allá del bien y del mal, que Nietzsche promete, invierte simplemente el bien y el mal. Lo que en el cristianismo a partir de Pablo es el bien, Nietzsche lo denuncia como el mal.

No obstante, aparece un gran incomodidad para las iglesias cristianas. Lo que Nietzsche expresa es en efecto la lógica de un sistema social, no simplemente una "filosofía". Con eso hace estallar las posiciones cómodas de las iglesias cristianas —su gracia barata, como la llama Bonhoeffer— más que lo que lograra Marx. Nietzsche hace presente la misma incompatibilidad entre cristianismo y capitalismo, que la teología de la liberación sostiene. De ahí su grito por un Dios nuevo. Para acomodarse de nuevo, tienen que inscribirse con el nuevo Dios que Nietzsche ofrece. Es el Dios que se revela en el poder, en la victoria sobre las poblaciones, en la producción de víctimas. El ser elegido por este Dios se revela en la capacidad de derrotar al otro. Es el Dios cuya bendición está en el aumento de los ingresos, que el fundamentalismo que nos viene de EE. UU. nos hace presente tan admirablemente. Es el Dios que

[7] "Así hablaba Zaratustra", en Nietzsche, *op. cit.*, tomo III, págs. 1695s.
[8] "El crepúsculo de los Dioses", en Nietzsche, *op. cit.*, tomo III, págs. 1193s.

se revela en la victoria, victoria de los ejércitos y victoria en la competencia.

Blüm, el ministro de asuntos sociales de la República Federal de Alemania, viajó en 1987 a Polonia con el grito de batalla: Marx ha muerto, Jesús vive. Después de la caída del muro de Berlín, Blüm viajó a la Alemania ex-socialista. Por tratarse de un país más bien secularizado, no repitió lo que había dicho en Polonia. Dijo ahora: Marx ha muerto, Ludwig Erhardt vive. Erhardt fue el ministro de economía de la postguerra en Alemania, con quien se vinculaba la fraseología de la "economía social del mercado". Erhardt también hizo milagros, por ejemplo, el "milagro económico" de la Alemania de la post-guerra.

Hoy Blüm no repite eso tampoco, por eso se calla. Tendría que decir: Marx ha muerto, el mercado salvaje vive. Erhardt hoy es considerado más bien un populista, un mercantilista sospechoso de ser de izquierda, e inclusive socialista. Hoy tampoco en Alemania se habla de Erhardt con su economía social del mercado. Ahora se habla de la economía libre del mercado, que es otro nombre para el mercado salvaje vigente en la actualidad.

4. Los tres muertos en el sótano del Occidente: la polarización

Nietzsche no es un pensador de la lucha de clases, sino de la aniquilación de los perdedores. Es un pensador de la exclusión, que habla sobre un sistema del cual se da cuenta que es un sistema de exclusión. La teología de la liberación, cuanto más avanzaba esta ideología legitimadora de la exclusión, más se formulaba como pensamiento de una sociedad de inclusión, una sociedad en la que quepan todos, la Naturaleza en apariencia externa al hombre incluida. Por eso no habla de una sociedad sin clases, sino más bien de una sociedad sin exclusión.

Sin embargo, se da una extraña comunidad entre los muertos que declaró el Occidente. Lo que los une, en verdad, es una sola muerte: la muerte del ser humano, de la humanidad misma. Muy bien lo resume el anuncio de un comentarista hoy muy publicitado en los medios de comunicación de América Latina. Se trata de Montaner:

> El capitalismo exitoso no es sólo un modo de producir bienes y servicios, sino una sicología peculiar, ciertos valores, una manera especial de entender la vida. En los países en los que el sistema ha triunfado no se envidia a quienes honradamente han conseguido enriquecerse, sino se les admira y se les emula. Se les pone en las portadas de las revistas. Nadie o casi nadie ve con horror que desde la terraza de un *winner*, en un rascacielos de millonarios neoyorquinos, pueda verse la vivienda miserable de un *looser* de *Harlem*, porque la igualdad no es una meta en las sociedades capitalistas [9].

Cuando Dios ha muerto, y ha muerto todo análisis crítico y todo reclamo en nombre de la justicia de Dios, entonces el mundo será así. Esta es la utopía anti-utópica que hoy fascina a nuestra opinión pública y a la ideología del imperio. Se trata de una utopía, porque eso no es así. Quieren que así sea y pintan nuestra realidad de una manera tal, como si —casi— fuera así. Si efectivamente fuera así, estaríamos en los últimos días de la humanidad.

No obstante, el mismo Montaner sabe que no es así. Quiere imponer esta utopía anti-utópica y ayudar a imponerla. Imponerla para siempre y de una vez por todas. En 1990 exclama:

> ...en algunas naciones de América Latina —Perú, Colombia, quizá El Salvador— *la lucha contra el fundamentalismo comunista probablemente va a ser mucho más sangrienta que lo que ha sido hasta ahora.* Esa guerrilla fanatizada y rabiosa, va a pasar de los asesinatos selectivos a las masacres indiscriminadas, provocando en la sociedad una respuesta tan enérgica y brutal como las agresiones que le infligen... Tanto en Perú como en Colombia se va abriendo paso la propuesta de autorizar juicios militares, constituidos por tribunales secretos, autorizados para juzgar y condenar sumariamente a los acusados de subversión... *Es como si instintiva y fatalmente todos comenzaran a admitir que ha llegado la hora final del exterminio* [10].

La utopía de Montaner tiene que imponerse, pero todavía no se impuso. Por tanto él anuncia que "ha llegado la hora final del exterminio". Los *winners* anuncian la "hora final del exterminio" para aquellos *loosers* que no se someten a las exigencias de su utopía nefasta del fin de la historia: Dios ha muerto, y un nuevo Dios ha surgido: el Dios de los *winners*. Montaner lo hace bien claro, lo que es la alternativa para la oposición y para la disidencia. O se convierten a lo que él llama liberalismo, o les toca la "hora final del exterminio".

Ya una vez antes en este siglo XX se anunció la "hora final del exterminio". Después, todo Occidente juró: ¡Nunca más! Sin embargo ahora se anuncia una nueva "hora final del exterminio". No sé por qué a los redactores de *La Nación* no les tiembla la mano al publicar tan tranquilamente las sentencias de Montaner. ¿Hay malos exterminios finales y buenos también? Es evidente a qué hace referencia Montaner, cuando anuncia la "hora final del exterminio" para "quizá El Salvador". Se refiere a la masacre de los jesuitas, que había ocurrido pocos meses antes de ser publicado este artículo suyo. "Quizá" es el comienzo de esta "hora final del exterminio".

Si uno valora el mundo como lo hace Montaner, no sorprende que no se descubra en la disidencia nada más que "perfectos idiotas". Por consiguiente, pudo aparecer en América Latina un libro, del cual Montaner es coautor, bajo el título: *Manual del perfecto idiota latinoamericano* [11].

Sistemas como el nuestro no pueden percibir fuera de sí nada que tenga alguna razón, sea ésta cual sea. Hitler consideraba a todos sus opositores "idiotas o traidores" *(Dummköpfe oder Verräter)*. En esta visión no existe

[9] *La Nación* (San José), 23. XII. 1990.

[10] *La Nación*, 9. V. 1990.

[11] Mendoza, Plinio Apuleyo-Montaner, Carlos Alberto-Vargas Llosa, Alvaro: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Con presentación de Mario Vargas Llosa. Barcelona, 1996.

ninguna razón posible fuera del sistema. Precisamente por esto se trata de la muerte del ser humano, que tiene que morir al morir Dios. Este Dios de las víctimas, cuya muerte anunció Nietzsche.

El sistema —y por ende Montaner también— ve puras idioteces en las resistencias que se le oponen. Montaner habla de la "idiota teoría de la dependencia", que no es más que una "barbaridad". ¿Por qué una teoría que Montaner considera falsa es idiota? Habla del "loco recetario marxista", entendiendo por recetario marxista cualquier alternativa que a alguien se le pueda ocurrir. ¿Por qué es loco? [12].

¿Qué pasa con alguien que descubre en las diferencias exclusivamente idioteces, locuras y ninguna razón? Mario Vargas Llosa, quien presenta el libro, descubre puro humor en este pensamiento de la "hora final del exterminio". Si seguimos así, nos vamos a morir todos de pura risa [13].

No obstante, hace falta reflexionar sobre el juego de locuras que aparece a partir de estas posiciones. Tiene un tradición muy larga, que acompaña toda la historia del Occidente desde la aparición del cristianismo. En la primera carta de San Pablo a los Corintios, aparece por primera vez. Pablo dice allí:

> ...nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los griegos; mas para los llamados, lo mismo judíos y griegos, un Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la locura divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina más fuerte que la fuerza de los hombres (1Cor. 1,23-25).

Y añade: "pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios" (1Cor. 3,19).

Así aparece el juego de las locuras. La sabiduría de Dios es locura a los ojos de la sabiduría de este mundo, y la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. Es locura para el mundo, porque

> Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y *ha escogido lo débil del mundo, para confundir lo fuerte* (1Cor. 1,27).

Es el evangelio del débil, de la víctima, del pobre, que es, eso sí, sabiduría de Dios:

> ...hablamos... no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, abocados a la ruina; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo —pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria— (1Cor. 2,6-8).

Predicar eso es la vocación de Pablo. No es bautizar, sino hacer presente al Dios de las víctimas, que se identificó en la crucifixión con ellas y les promete su salvación: "Porque no me envió a bautizar, sino a predicar el mensaje de salvación" (1Cor. 1,17).

Pablo sabe que en la visión de la sabiduría de los poderosos eso es una locura.

Eso se inscribe en una tradición muy anterior. El profeta Jeremías, durante el sitio de Jerusalén, sin ninguna esperanza de escapar y cuando toda racionalidad del mercado se había venido abajo, comete la locura de comprar un terreno y pagar el precio que siempre había valido. Era la locura de la sabiduría de Dios. Posteriormente pertenece también a esta tradición el libro de Erasmo de Rotterdam con el título: *Elogio de la locura*. Y cuando le preguntaron a Lutero, lo que él haría en el caso de saber que mañana se acabaría el mundo, dio la respuesta de Jeremías y contestó: "Yo plantaría un manzanito".

De aquí se ha desprendido una tradición de la inversión de las locuras. Cuando Dostoievski escribe su quizás más encantadora novela, la llama *El idiota*. Aparece la figura central —el conde Myshkin— que Dostoievski concibe como un Jesús revivido, que es el idiota para la sociedad en la cual se desenvuelve. Pero también en los *Los hermanos Karamasov* hay situaciones parecidas, y el menor de los hermanos, Aliosha, es una figura parecida a Myshkin. Su hermano Iván lo ataca mediante el cuento sobre el "Gran Inquisidor", en el cual Jesús aparece como el loco a la luz de la sabiduría de este mundo representada por el Inquisidor, y Jesús parece aceptar este hecho y se retira para siempre del mundo. Se trata ya de un cuento sobre la muerte de Dios, en el que Nietzsche se inspira más tarde.

Se entiende que precisamente los pasajes citados de Pablo le provocaran ira a Nietzsche. En ninguna otra parte Pablo confiesa de forma tan abierta su fe en un Dios de los despreciados, los débiles, los pobres y las víctimas. Por eso, nada pudo provocar más la reacción de Nietzsche y su grito: ¡Dios ha muerto! Y también su sueño de la vuelta de los dioses del poder, de los victoriosos, de aquellos que han ganado en la lucha por el poder.

---

[12] Montaner, Carlos Alberto: "A quemarropa: el Papa contra los teólogos", en *La Nación*, 21. II. 1996

[13] Mario Vargas Llosa es atrevido; hasta se atreve a escribir lo siguiente: "El *Manual del perfecto idiota latinoamericano* pertenece a una riquísima tradición, que tuvo sus maestros en un Pascal y un Voltaire, y que, en el mundo contemporáneo, continuaron un Sartre, un Camus y un Revel: la del panfleto", pág. 15.
Ciertamente pertenece a la tradición de Revel. ¿Pero a la tradición de Pascal y Voltaire o de Sartre y Camus? Los antecedentes de este libro se encuentran más bien en la tan rica literatura totalitaria de este siglo. Allí también se encuentran los antecedentes del propio Vargas Llosa de hoy. Hay muchos escritores que se pasaron a la propaganda totalitaria. Vargas Llosa —que ha sido en su tiempo un gran escritor— no es el primero. Allí están los Benn, Heidegger, Carl Schmitt y tantos otros. El totalitarismo del mercado total muestra la misma capacidad de atracción.
Los autores del libro tienen un gran mensaje de amor: "En el capitalismo, todos colaboran con todos. El egoísmo capitalista resulta, pues, tan solidario que parece el que predica la Biblia", págs. 181s.
Es un comunicado del "Ministerio del amor" de *1984*, la novela de Georges Orwell.
El general chileno Gordon, jefe de las cámaras de tortura del régimen totalitario de Seguridad Nacional en Chile, tenía un mensaje muy parecido. Decía: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente", en *El Mercurio* (Santiago de Chile), 4. XII. 1983.
También eso es un comunicado del "Ministerio del amor".
Mario Vargas Llosa añade: "¿Abrirán los ojos los idiotas convocados y reponderán al desafío de los tres mosqueteros del Manual con ideas y argumentos contradictorios? Ojalá. Nada hace tanto falta, para que los cambios en América Latina sean duraderos, como un gran debate que dé fundamento intelectual, sustento de ideas...", pág. 16.
Este es el diálogo totalitario. Aquellos que han sido clasificados como idiotas, aceptan serlo, hacen penitencia y reciben su respectivo lavado de cerebro para capacitarlos para repetir con toda convicción lo que se les comunica.
Desde lejos saluda O'Brien.

Sin embargo, el mismo Nietzsche sigue el juego de las locuras. Al hombre que anuncia la muerte de Dios por el asesinato que hemos cometido todos, lo llama "El hombre loco" *(der tolle Mensch)*. El da cuenta de que este hombre es loco a la luz de otra sabiduría. Tampoco se debe confundir a Nietzsche con Mario Vargas Llosa o con Montaner, quienes no se dan cuenta de nada [14].

Esto nos permite pasar a algunas reflexiones más bien seculares. El problema de la inversión de la locura y la razón también está presente en las reflexiones de las ciencias sociales, inclusive de la economía. Precisamente en el DEI hemos hecho muchos análisis de lo que se ha llegado a llamar la irracionalidad de lo racionalizado. La racionalidad medio-fin que domina la racionalidad del mercado, contiene una profunda irracionalidad que se expresa en la destructividad de las relaciones mercantiles en el grado en el que éstas son totalizadas. Ese es justo el caso del sistema neo-liberal dominante. Aparece una concepción hoy dominante de la racionalidad que desemboca en la irracionalidad más grande del comportamiento.

Kindleberger, un economista estadounidense, resume este problema de la irracionalidad de lo racionalizado citando a un especulador de la Bolsa al hablar de la irracionalidad de los comportamientos en situaciones de pánico. Este dice: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es, volverse loco también" [15]. El comportamiento sigue siendo racional en términos de una racionalidad del mercado, pero se vuelve por completo irracional precisamente como consecuencia de esta su racionalidad.

De esto se sigue como resultado: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él mismo, ayuda a que todos se arruinen" [16].

Es como el siguiente cuento: Una bruja envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaron agua. Todos enloquecieron. Excepto el rey, quien no había bebido porque estaba de viaje cuando eso ocurrió. El pueblo sospechaba de él, y lo buscaba para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón.

De esta manera, también en este caso la sabiduría de este mundo se transforma en locura. Se necesita resistencia para ser capaz de responder a esta irracionalidad de lo racionalizado, que es justamente la locura de la racionalidad. De la locura de la racionalidad hay que pasar a la racionalidad de la locura. Porque la propia sobrevivencia de la humanidad depende de esta capacidad de hacer lo que la racionalidad del sistema no puede sino percibir como locura.

Sin embargo, el ser racional —el resistir a la irracionalidad de la racionalidad— parece él mismo locura. Cuanto más el sistema se cierra sobre sí mismo tautológicamente, más considerará a la racionalidad que ejerce resistencia en nombre de la vida humana, una locura. No puede discernir. Aparece la denuncia del "perfecto idiota latinoamericano", que indica a la vez el paso a la sinrazón sin límites, en la que no sorprende que se anuncie la "hora final del exterminio".

Las citas de Pablo y la referencia a Dostoievski no sostienen que ellos se refieran a estos mismos hechos. No obstante existe una evidente analogía, y me interesa hacerla ver. El mismo Thomas Mann afirma esta analogía, cuando habla del anti-comunismo como la "locura" *(Torheit)* del siglo XX.

Esto me permite volver al tema de las alternativas. El problema no es tanto cuáles serán las alternativas. Eso está a la vista y lo que se necesita es su elaboración en el caso de poder implementarlas. El problema de fondo, sin embargo, es la negativa a la legitimidad del sistema vigente El poder no deriva únicamente de los cañones, sino que descansa en la legitimidad que se concede al uso de los cañones. De los cañones que el sistema dispara, habla una metafísica profunda de la inhumanidad. No nos podemos defender de los cañones, si no contestamos a esta metafísica de la destrucción y la muerte.

En el mundo actual, que se entrega a la locura de la racionalidad, se trata de ayudar a hacer presente la resistencia por la vida como único medio de superar la locura de la racionalidad, para integrarla en una vida humana digna en una sociedad en la cual todos quepan. Nuestro lugar no es, en el sentido en el que hablaba Nietzsche, las cavernas en las que se sigue mostrando la sombra del Dios muerto. Dios, el Dios de las víctimas, no murió. Tampoco murió el análisis social crítico desde el punto de vista del débil, del pobre y de la víctima, que con razón se vincula tantas veces con el nombre de Marx. Y por eso, tampoco murió la teología de la liberación. Además, es más necesaria que nunca.

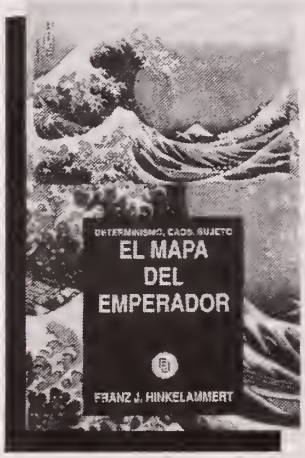
Y por eso retornarán las alternativas. ■

[14] Sin embargo, es llamativo que Montaner, en un seminario sobre Etica y desarrollo recientemente realizado en Costa Rica, lamente la poca helenización de América Latina. Cree que por falta de esta helenización, América Latina sigue siendo un campo fértil de actitudes y pensamientos de resistencia frente al sistema, que él tanto adora. El seminario, al que asistió y que se realizó entre el 28 y el 30 de junio de 1996, tuvo el título: "Cultura y valores: la influencia de los valores culturales en la competitividad de América Latina", en *La Nación*, 30. VI. 1996.

[15] Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, págs. 33 y 134.

[16] *Ibid.*, págs. 178s.

NOVEDAD EDITORIAL



EL MAPA DEL EMPERADOR
Franz J. Hinkelammert
Precio US$ 17.00

Tercera carta circular

Un millón de nombres de mujeres

Deseamos expresar por medio de esta carta nuestro agradecimiento a las personas que han enviado los nombres y las contribuciones. Gracias a las líderes de los comités de las distintas partes del mundo, que con entusiasmo han trabajado desinteresadamente por la campaña. Gracias a las iglesias y organizaciones amigas que han contribuido como tales, porque creen en el proyecto. Gracias a las voluntarias y voluntarios que han llegado a San José para ayudarnos. Gracias a la vida y a Dios por los sueños, porque soñar nos hace sentir personas vivas, capaces de romper la desesperanza, la insolidaridad y el desamor.

El 8 de marzo de este año, no pudimos colocar la primera piedra porque no han llegado suficientes fondos. Pero, en un hermoso acto litúrgico, sembramos bougambilleas (flor muy colorida) en los cuatro puntos cardinales del terreno. Con ello empezamos a construir el muro natural que rodeará la nueva casa de estudios. Nuestro deseo es empezar la construcción de la unidad académica-administrativa el 8 de marzo de 1997, si conseguimos medio millón de nombres.

El proyecto ha sobrepasado nuestra capacidad. Contamos con poco personal y recursos. Por esto, hemos acogido con alegría la llegada de Nancy Boyé. Ella permanecerá con nosotros y nosotras como co-coordinadora del proyecto por un período de tres años.

Frecuentemente nos llegan estas preguntas: ¿Será una universidad de mujeres? ¿Por qué nombres de mujeres? ¿Por qué solo un dólar? ¿Se pueden dar más nombres?

A estas preguntas contestamos:

La Universidad Bíblica Latinoamericana no será una universidad para mujeres ni de mujeres. Será una universidad mixta en donde la presencia de la mujer sea fundamental. Se trata de un proyecto de educación alternativa para América Latina. Actualmente llegan estudiantes de todos los países latinoamericanos y de otras partes. El ecumenismo se vive y la alteridad acontece cada día, en el respeto a la espiritualidad, la cultura, el género del otro y la otra. Los nombres de mujeres son para que jamás sean olvidadas. Rescatamos su memoria para las generaciones futuras a través de sus nombres. Se pide una contribución pequeña para que puedan participar aún las personas de pocos recursos, pero, sobre todo, para que los/as estudiantes y profesores/as no olviden que el pensamiento se construye desde abajo. Por supuesto que se pueden dar todos los nombres que se deseen acompañados de un dólar cada uno.

También queremos invitarlo e invitarla a usted para unirse a este sueño. Pida informes de cómo hacerlo al SBL, Apartado 901-1000, San José. Puede mandar los nombres y el cheque a nombre del Seminario Bíblico Latinoamericano, a la casilla aérea de Miami, Depto SJO 2174, P.O. Box 025216, Miami, Fl. 33102-5216, USA, o al mismo apartado en Costa Rica.

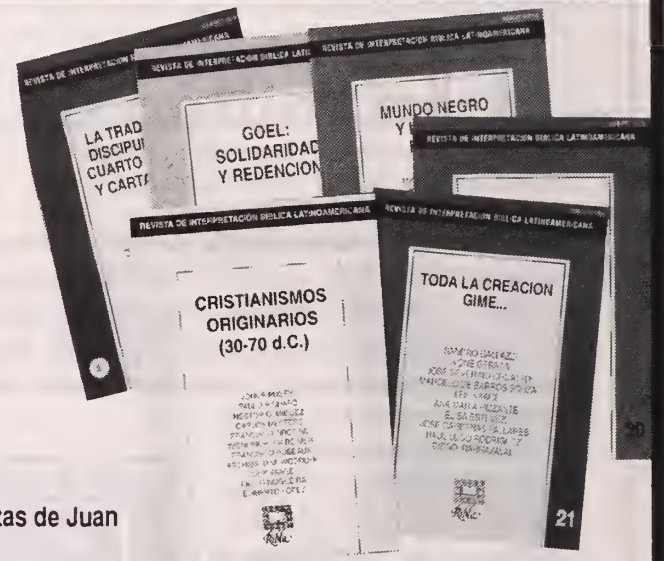
Los sueños se realizan con las manos y el corazón de todas y todos.

Elsa Tamez
Rectora

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso. Militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianos originarios (30-70 d.C.)



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3490

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only